

I

اجزاء  
فهمنا

استصحب كفقير  
طيت مخدرات  
بكمال نارة بحرا  
اجرة وزادة

المقصد الشيخ محمد كمال زاده

أفكر ما في على العقاييد واني

قوله اي على صاحب هذا ردة الى ان رب لتقبل هذا والى ان هذا لا صاحب الى اليان من هذه الحث جين اليه والى ان الاراد بالبيان بيان معناه كما هو المعلوم لما سبق  
لابيان صدق بحسب ذاته ولا يجب فروعه المستدرجه تحته والى ان قوله وهذا معنيان ردة الى كلام المص رحمه الله تعالى كما هو الثاني المقام  
لا الى قوله واجب الوجود موجود وان كانت الاثارة اليه النسب بهذا قوله والحاصل ان اخذ موضوعه اياه اعلم ان صدق وصف الموضوع على ذاته  
بالامكان عند الفاعل اي حتى ان المراد عنه نج في كل ج ب ما يمكن ان يصدق عليه ج سواء كان ثابت له بالفعل او مستلوا عنه دائما بعد ان كان  
ممكن الوجود له وبالفعل عند الشيخ اي ما صدق عليه ج سواء كان ذلك الصدق في جانب الماضي والحاضر والمستقبل حتى لا يدخل فيه ما لا يكون ج دائما  
فان بين الكلام على مذاهب الفارابي في الغيبة فيه قطعا وان بين على مذاهب الشيخ فان اراد الصدق بالفعل بحسب نفس الامر كما دفعه بعض المعص على ذلك  
في الغيبة وان اراد الصدق بالفعل بحسب فرض العقل فلا شك في عدم الغيبة وبعض المدعى بين مذاهب الشيخ على هذا الوجه وهذا مشهور رافق  
للعرف واللغة وظهر من الكلام بالاشارة الى اكثر من س وهذا المعنى ليس معني مجازي بل هو معني حقيقي غربي والغوي فلا يؤول فيه اصلا ولا العرف  
من الفقه المتبادر حاشية لكنها للمجدد

ولما ليس مثل الذي ذكره السائل في ردة الى ان قوله الامور التي ثبتت ثابتة مع قوله ان ثبت ثابت فلينبه على ذلك قال ليس مثل قوله  
الثابت ثابت وفيه سند في سوال لا يخفى تقريره على من له ادنى تأمل الحاشية



مكتبة العصر  
السيد محمد اسعد  
ص ٨٠

1169

**قوله** هذا دليل الادارية فيه اشارة الى دليل العندية اي حيث قال فان الصغرى في حجة السكر **قوله** وحاصل ان لا وثوق بالبيان اه امانة  
لا وثوق بالبيان او البديهة فلتطرق التهمة الى الحس وبداية العقل واما انه لا وثوق بالبيان اي بالدليل فلتطرقه على البيان ففساد  
**قوله** وعرضهم دفع لما يتوهم من ان كلام الادارية اي حيث قال فان تذكركم ما ذكر يدل على ان عرضهم ابحاث امرا ونقطة اي لزم بشروطها  
مع انهم يدعون الشك في جميع الحقائق بل في الشك اي وجه الدفع على سكوني هذا الشك حصول الشك والتمسك بالاثبات امرا ونقطة  
**قوله** هذا دليل الادارية في هذا هو المشهور فوجه الاكثاف بذكر البديهة وابطال انهم اشمل الوسطية فاذا ابطال مدعيتهم بغيرهم بطريق اولي  
او نقول لا كلف فان هذا دليل الفريقيين الاخرين اي في نفسها الثبوت نصيبان ما لو قيل عليه ليس ثابت انتهى حاصل ولكن ان يجعل  
لها بضميمة انه لو كان لا شيئا وثبوت في نفس الامر لما وقعت هذه الفسادات المذكورة انحول لعل وجه الكلف وجوانه لا ابطال مدعيت  
الفريقيين بالدليل الا ان اراد ان يبين بطلان مدعيت الادارية برودة ما تم كوابه ليتم الرد على النقطة جميعا ولعله حيث اثبت  
المط بالدليل الحقيقي ثم اثبت راد الطائفتين بالدليل الا اني ثم اثبت راد الادارية برفع شبهتهم السيد الكفوي  
**قوله** حصول الشك اي فيهم والتهمة اي في الضرورة والنظر **قوله** لا يثبت امر كذبهم الباطل او نقية اي نفى امر كذبهم الحق فلا ولا احتمال  
كون العرض ابحاث مدعيتهم والاثبات في رد الاحتمال كونه بغير الخصم والزم السيد الكفوي  
**قوله** وحاصل ان لا وثوق بالبيان ولا بالبيان يعني لما تطرق التهمة الى الحيات والبداهات والمطرات وجب عليه التوقف في الكل والتمسك  
وهذا دليل الادارية ويمكن ان يجعل ما ذكره الشك دليل على انه لا ثبوت في الضروريات منها حيات ومنها اوليات وقد وقع فيها غلط  
واختل في وقوع بينهما ففهمه ونقطة والنظر ثبات فرع الضروريات وثبات الضروريات فساد النظريات ولو كان كذلك  
وجود ويمكن في نفس الامر لما وقعت هذه الفسادات المذكورة ويمكن ان يؤخذ مما ذكره في وجه دليل العندية اي بان تعالى بولم  
الاشياء وما يوجب الاتقاد لما وجد اختلاف الاحوال والاقوال بين العضل والطائفتين الحق معني اصلا لكن اللازم بطل ما عرفت فوجه  
**الانتهام** برخصة دبر اخر لئلا يظن انهم انك **قوله** فوهم اول ان برامز صفت **قوله** ما حود من الاله



A circular library stamp in purple ink. The text is in Japanese, arranged in a circular pattern. The outer ring reads "国立国会図書館蔵" (National Diet Library Collection). The inner part contains "東京" (Tokyo) and "日本" (Japan).

والعزتي

الذات الكثرة وهو في الكثرة

... اى قاله الاولى لا يمكن توجيها  
في المردود التعويض بالنظر الى الاصل  
بتحقيق او المردود تعويض لزومه  
م



والله اعلم بالصواب  
والله اعلم بالصواب  
والله اعلم بالصواب

الاول عرفنا الالف واللام عن الهمزة المحذوف وهو رأي الخليل واللام وتبعه  
الهمزة كما في التعريف على الاول يظهر قطع الهمزة لانها جزء العوض من الحرف  
الاصل وامامنا اثبات الهمزة لا اجتناب للمنطق بها جرت منها بحر الحركة  
فلا عوضت من حرف محذوف كانه الهمزة مدخله ذلك التعويض وحذف  
الهمزة من الهمزة لا في كس كما يدل عليه وجوب الهمزة في التعويض فان  
الحذف والقياس في حكم الثابت واي اخضع القطع بالنداء اذ هناك  
يتمتع الحرف للعوض بلا سائبة تعريف للا حصره عن اجتماع اداين  
للتعريف وفي غير النداء يحذف حرف على اصله وقد يقال في قطع الهمزة انه ينوي  
به الوقف على حرف النداء فيجوز الاسم واختار ابو البقاء ان الحذف  
الذي يتبعه في الهمزة فيلحق لزوم الحذف والتعويض مع وجوب الهمزة  
من خواص هذا الاسم **والمطلب الثاني** في اشتقاقها قال قدس سره  
قد اشتهر فيما بينهم ان الاله فعال لمعنى المألوه اي المعبود مشتق من  
الالهية بمعنى العبادة واختار العلامة الزمخشري ان الاله وبقيار بينهما من  
مخونا له اس تعذوا بالفتح امير عبد واستأله اي استعبد مشتقة من  
اله وانه كان اسم عين فاء الاشتقاق قد يلحق من الاعيان كما في تجوهر وتختصم  
وجعل الاله بالكس اذا حيز ودعش واورده عليه اولاه نه تخكم جواز  
العكس واجريبت اللفظين المتوافقين في التركيب احدهما اذا كان  
اشهر في المعنى المشترك بينهما كان اولي اى يلحق مشتقا منه ولا يشبهة  
في ان الاله اشهر من الالهية ومشتقاتها وان الاله في معنى التخصيص من  
الاله وثانيا ان اشتقاق العقل من الاعيان على خلاف القياس سيما في  
في الثلاث في الجرد فانه نادر وان لها ان معنى مشتق منه يجب ان يعتبر في  
المشتق وليس معنى الاله اي المعبود موجود في الالهية اي العبادة خذمة  
الاله بلغة الخدم وقبل اشتقاق الاله من الاله اشتقاق اكر لان همزة الاله

واذا كان في حكم الثابت فالحاصل  
تدعى المثلث وهو سبب الهمزة  
وايضاً لا ينفوض عن شئ ثابت  
منه  
نفذ حركة الهمزة الى اللام ثم  
حذف الهمزة كما في الكشف  
منه

منقولة

منقولة عن الواو كما نص عليه الجوهرى ورد بان الاشتقاق اذا اطلق تبادر منه  
الاشتقاق الصغير وقول الجوهرى معارض بقوله غيره من الائمة وانه اسم فليكن  
همزة الاله ايضا واولا المطلب الثالث في كونها على اوصافه وقال الشريف قدس  
سره راد صحت الكشف بقوله ثم غلبت انه هكذا معر فباللام غلبت على المعبود  
على الحق اي على الذات المحصورة فصار علم الاله بالعلمية يتصرف اليه عند الاطلاق  
ثم ان الاله اختصاصا بالتعريف وصار الله محذوف الهمزة مختصا بالمعبود وهو بالحق فالله  
قبل حذف الهمزة وبعده علم تلك الذات المعينة الاله قبل الحذف قد يطلق على غيره  
كما يطلق التخم على غير الشريا وبعده لم يطلق على غيره اصلا وقال التفارقي واذا  
كان الاله هو الاله محذوف الهمزة حكمه في الاسمية والوصفية والعقود نفى ما ذهب  
اليه الجوهرى وغيره في ان الله في الاصل صفة كائن والعكس هو في الاله  
اسما للمعبود والفرق بين الصفة وبين ما هو اسم الصفة كالامام والرداء وارا  
انتهى **وقال** البيضاوي الاظهر انه وصف في الاصل لكنه لما غلب عليه وصف  
وصار كالعالم اجرى مجريه في اجراء الاوصاف عليه وامتناع الوصف به وعدم  
نظر في احتمال الشبهة اليه ولانه لو دل على مجرد ذاته لما افاد ظاهرا  
نفع وهو الله في السموات معنى صحيح **والمطلب الرابع** المعنى هو هو  
مى له وهو الذات الواجب الوجود وقيل مفهوم الواجب لذاته او هو معنى  
للمعبودية وفيه نظر لانه لو كان كذلك لما افاد قولنا لا اله الا الله التوحيد  
لا اله الا الله مفهوم كل الالام باطل للاجماع على انه كلمة توحيد **والمطلب الخامس**  
في انه عربي او سرياني اصلها لا با فرب محذوف الالف الهمزة وادخل اللام عليه  
والاصح انها عربي كما ذهب اليه الخليل والرجاء ثم تخيم لام الله دونه الاله اذا فتح  
قبلها او هم سنة قديمة اي طريقة مسلوكة وساء ذلك العرب كلهم واطباقهم  
على تخيم لانه دليل على انه وجدوا اباؤهم كذلك فهم عا اثارهم مقتدون ثم  
لما كانت لفظة الجمالة دالة على العظمة المستلزمة للقدرة وتوهم منها

والقول بان علمه من حيث هو  
يوصف بكونه الحق والوصف به  
ولانه لو كان وصفا لم يكن قوله  
لا اله الا الله توصيفا لانه لا يمنع  
منه



انه موصوف بالجلال دونه الجلال ذكر ما بعد ما يدل على الجلال ليعلم انه ذو الجلال  
والاكرام سبقت رحمة غضبه فقال الرحمن الرحيم فليكن منه باب الاحتراس  
فان قيل الرحمن صفة مشتقة فليكن مشتق من رحيم وهو متعد واما الرحيم فانه جعل  
صفة مبالغة في نفعه عليه سبوبة في قولهم هو رحيم فلانا فلما كان في وان  
جعل في الصفات المشبهة اجته عليه السؤال ايضا اجيب بان الفعل متعد  
قد يجعل لازما بمنزلة الفاعل فيقول لا فعل بضم العين ثم يستحق منه الصفة  
المشبهة مطرد في باب المدح والذم كما نص عليه في تفسيره المفتح ذكره  
السعد والسيد حاشية الكشاف والرحمة في اللغة رقة للقلب تقضي الا  
حن واسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال واولها  
التي هي افعالات فيلحق بها ما هو سلبا فيقبل اطلاق اسم السبب الملبس  
ثم الرحمن ابلغ من الرحيم لانه اهل العربية يقولون ان الزيادة في البناء تفيد  
الزيادة في المعنى التمام ولو قضي بجذرها انه ابلغ من حاذر واجيب بان ذلك  
اكثرى لاكل وبانه يادرك لاني في يقع في البناء لا نقص ياديه معنى سبب  
آخر كالاطلاق في الامور الجبلية مثل كثره ونهم وبانه ذلك فيما اذا كان اللفظ  
المتلافيا في الاشتقاق متحدة النوع في المعنى لا كحذر وحاذر فان الاول  
مشبهة والثاني اسم فاعل وكون الرحمن ابلغ من الرحيم يؤخذ تارة باعتبار الكمية  
فيقال يا رحمن الدنيا لانه الرحمة اهدل على عليها بلفظ الرحمن متعلق بجميع الفاعل  
المجوانات البرية والبحرية وبها يارحم الآخرة لانه الرحمة اهدل على عليها  
بلفظ الرحيم تحق بالمؤمنين ويؤخذ اخرى باعتبار الكيفية فيقال يا رحمن  
الدنيا والآخرة بالاضافة اليها لانه في نعم الدنيا ما هو وسيلة الى السعادة  
الابدية ونعم الآخرة كلها عظام لكونها موقدة ويقال يا رحيم الدنيا لان من  
نعمها ما هو حقيقة وانما قدم الرحمن والقياس يقتضي الترتيب الالهي الى  
على لتقدم رحمة الدنيا ولانه صار كالعلم من حيث انه لا يوصف به غيره  
فقط

انما هو صفة الجلال دونه الجلال  
ذكر ما بعد ما يدل على الجلال  
ليعلم انه ذو الجلال  
والاكرام سبقت رحمة غضبه  
فقال الرحمن الرحيم

فان قيل الرحمن صفة مشتقة  
فليكن مشتق من رحيم وهو متعد  
واما الرحيم فانه جعل صفة مبالغة  
في نفعه عليه سبوبة في قولهم هو رحيم  
فلانا فلما كان في وان جعل في الصفات  
المشبهة اجته عليه السؤال ايضا اجيب بان  
الفعل متعد قد يجعل لازما بمنزلة الفاعل  
فيقول لا فعل بضم العين ثم يستحق منه الصفة  
المشبهة مطرد في باب المدح والذم

كما نص عليه في تفسيره المفتح ذكره  
السعد والسيد حاشية الكشاف والرحمة في اللغة  
رقة للقلب تقضي الا حن واسماء الله تعالى  
انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال

واولها التي هي افعالات فيلحق بها ما هو سلبا  
فيقبل اطلاق اسم السبب الملبس ثم الرحمن ابلغ  
من الرحيم لانه اهل العربية يقولون ان الزيادة  
في البناء تفيد الزيادة في المعنى التمام

فما سبب لفظة الجلالة ولله الرحمن لادل على جلاله على النعم ذكر الرحيم لتناول  
ما خرج منها فليكن كالتمة **وقال** الكشاف وايضا لما كان المقصود تعليم  
وجه التيميم باسماء الحسنى كان لها سبب في الابدان فالاعمال فالاعمال ارشاد  
المن يقتصر على واحد يقتصر على الاول وتفسيره في ذهن السامع لوجه  
الترك الاول او لا ولا وقد يتوهم ان ناسخ الرحيم للترقي فانه ابلغ من الرحمن لان فعله  
للا مود الغرزية كشره وكبره وفعله لا مود العارضة كسكران وغضبان  
وايضا بان ذلك من فعل بالضم لا بصيغة فاعل ذكره السعد والسيد والمظهر  
انه غير مضمرف وانه منه اختصاصه بالذات فيكون له مؤنث على فعله او فعلاته  
الحاقا له بالغالب بانه وقيل جعل بعضهم الشرط وجود فعله وهو منتف ففقد  
جعله بعضهم انتفاء فعلاته وهو متحقق وفيه نظر لانه اعتبار الشرط اذ هو  
تقدير الاطلاق على المؤنث واذا لم يعتبر لم يرجع الى الاصل وقد يقال انها  
لو اعتبر الرم اجعل لا يفرق في عدمه فتبينت فطها والرجوع الى الاصل  
وفيه انه يجوز الجمع بينهما والاسم الاول من الالهام بالكلية وانما اختص التسمية  
بهذه الاسماء للعلم بالخارج المستحق ان يستعاض به في مجالس الامور هو  
المعبود الحقيقي الذي هو مولى النعم كلها عاجلها واجلها جليلها وجفيلها فهو  
بشر اشره الى جناب القدس وبذلك في جبل التوفيق ويشغل سره  
بذكره والاسماء اربعة عن غيره **قال الشافعي** الحمد لله واعلم انه الشكر  
فيما بين الحاجة ان لام التعريف بكنى للهدى الخارجي والتعريف بالهدى  
الزهنى وللاستغراق وحقق صاحب المفتح ان لام التعريف لا لشارة  
الى تعيين حق من مفهوم مدحوله او لتعريفه نفس المفهوم والعهد الحسن  
والاستغراق في اقسام لام تعريف الجنس وعند ائمة الاصول حقيقة  
التعريف العهد لا غير لما العهد اشارة الى معهود اما لذكره صريحا او  
لتعيينه حقيقة او ادعاء والاول هو العهد الحقيقي والثاني هو العهد التقديري

للعلم

بذلك

وايضا تفرق على ما ذكره صاحب المفتح في باب الاختيار  
بانه غير صواب على ما ذكره صاحب المفتح في باب الاختيار  
فانما هو صفة الجلال دونه الجلال  
ذكر ما بعد ما يدل على الجلال  
ليعلم انه ذو الجلال  
والاكرام سبقت رحمة غضبه  
فقال الرحمن الرحيم  
فان قيل الرحمن صفة مشتقة  
فليكن مشتق من رحيم وهو متعد  
واما الرحيم فانه جعل صفة مبالغة  
في نفعه عليه سبوبة في قولهم هو رحيم  
فلانا فلما كان في وان جعل في الصفات  
المشبهة اجته عليه السؤال ايضا اجيب بان  
الفعل متعد قد يجعل لازما بمنزلة الفاعل  
فيقول لا فعل بضم العين ثم يستحق منه الصفة  
المشبهة مطرد في باب المدح والذم  
كما نص عليه في تفسيره المفتح ذكره  
السعد والسيد حاشية الكشاف والرحمة في اللغة  
رقة للقلب تقضي الا حن واسماء الله تعالى  
انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال  
واولها التي هي افعالات فيلحق بها ما هو سلبا  
فيقبل اطلاق اسم السبب الملبس ثم الرحمن ابلغ  
من الرحيم لانه اهل العربية يقولون ان الزيادة  
في البناء تفيد الزيادة في المعنى التمام







اهد كورا وهي الامور الثلاثة وهي شأخه والابتداء بالتسمية والجمع  
 بينهما والى التوزيع مرتبة او غير مرتبة مبنى على اعتبار الامور الثلاثة  
 مرتبة او غير مرتبة ثم الاجماع العقد على انها ذكر اذ ذكر اسم وجه التعقيب  
 ولم ينفذ على ذكرها على وجه الكتابة او التلفظ فليس تركها احد  
 خروطة للاجماع كما فعل بعض المصنفين لكن في الترك عدم الاقتبال للامور  
 الا ان يقال ان الترك مبنى على انه لحد اظهرها صفات الكلمة او على ان في صحة  
 حديث محمد فقال كما خرج به في شرح البخاري ولذا اكتفى رسول الله صلى  
 الله عليه وسلم في مكانه الى الملوك وكتبه بالتسمية واعترض عليه  
 بانه انما يتم الوكاه عبارة حديث محمد بن عبد الله واما اذا كان بالحدوث فلا يتم  
 واجاب عنه الفاضل المحقق بان لا يكون خصوص الامور والامور يمكن ان يكون المبتدأ  
 بالحدوث وغيره متمثلا بالحدوث مع انه خلاف المقرر عند الكل واعترض  
 ايضا ان الامور به في الحديثين هو الابداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق  
 الامتنال به واجيب بان الامر بالابتداء بهما امر بالتعقيب اذ الابداء  
 الذكر من بهما بدو التعقيب فمتنع وهذا سقط ما قاله المحقق اهد فحق ان  
 الامتنال يوجب جدسوا وجد التعقيب اوله بخلاف التكتين الاخرين  
**قال المولى الخ الى** وما يتوهم من تعارضها فمدفوع آخ قوله وما يتوهم وجه  
 التوهم ان الظاهر من الابداء الحقيقي فلا يكون في زمان منقسم بل ان غير  
 منقسم ومفهومه الشئ باسم الله جعله اول عمل وذكره بادئ بدو وتعيينه بيا  
 العمل قوله عند فروع اما محل الابداء على العرفى اى الابداء الواقع في التلفظ  
 الحديثين على العرفى وهو ذكر الشئ قبل لفظ ودو هذا امر ممكن لا  
 الابداء بهذا المعنى بامور متعددة من التسمية والتعبد وغيرهما ويتحقق في بعض  
 الابداء الحقيقي والاضافي فلا يرد ما قيل ان المحل على العرفى هو الابداء الواقع  
 في حديث الحمد دون التسمية اذ الابداء في عبارة المولى الخياي مطلق فلا

فلا يرد

6 فلا يدل على المفيد وكذا ما قال المحقق الكنتية الها مش من ان المحل على  
 العرفى يستلزم ان يكون بصدور التسمية ايضا غير لازم وذلك لما عرفت  
 من ان العرفى يجوز ان يتحقق في ضمن الحقيقي واما ما ذكره ذلك المحقق من ان ذلك  
 المحل يعيد عن العرف واللغة فكلام على السند الاخص قوله او بكل احد  
 على الحقيقة المراد به ما يليق بالنسبة الى بعض ما عده كالفصل الحقيقي والاضافي  
 فانفع ما قيل ان الابداء الحقيقي بما يليق باول الجراء البسملة قوله ذلك  
 ان يجعل معنى ان امراد بالابتداء في كلام الحديثين الحقيقي والبادي باسم  
 ومحمد الله ليس صلبة للابتداء بل هو الاستعانة ومفعول الحديث ان كل امرئ  
 بال لم يبداء ذلك الامر باستعانة اسم الله ومحمد يليق اجزم واقطع ولا شك  
 انه يمكن الاستعانة بامور متعددة كما يستعان في الكتابة بالقلم والاداد  
 والقرطاس واعترض عليه بوجهين احدهما ان المحل على الاستعانة يستلزم  
 ان لا يكون شئ من البسملة والحديث من المبتدأ اذ لا يليق بجزء الشئ اى له  
 وثانيهما ان ذلك المحل يستلزم ترك التعبد باسم الله يجعله آله واجيب  
 عن الاول بان بطلان التالي غير مسلم وعن الثاني بما ذكره الشريف  
 في خواش الكشاف بان جعله آله باعتبار انه يتوقف عليه الفعل  
 ويتوسل به اليه فقد رجع الى معنى التبرك قيل فيه نظر لان الكلام  
 في ان الكلام مستعينا بامرنا في الابداء مستعينا بامر آخر وان لم يكن  
 بين الاستعانة تنافي وههنا كذلك لان الابداء مستعينا بالتسمية  
 بوجهين ان التلفظ بالتسمية دون الابداء مستعينا بالتعبد وبما  
 العكس انتهى **اجاب** عن المحقق اهد فحق بان معنى الابداء مستعينا  
 بهما الابداء حال فلو ابتدئ كان وقوع منه الاستعانة بهما لعدم تداخل  
 الثالث بين الابداء وذهما ولا شك في ان الابداء مستعينا بامر  
 والابداء مستعينا بامر آخر بهذا المعنى يليق في آن واحد وهذا النظر

في قوله تعالى  
 وما يتوهم من تعارضها  
 فمدفوع آخ قوله  
 وما يتوهم وجه  
 التوهم ان الظاهر  
 من الابداء الحقيقي  
 فلا يكون في زمان  
 منقسم بل ان غير  
 منقسم ومفهومه  
 الشئ باسم الله  
 جعله اول عمل  
 وذكره بادئ بدو  
 وتعيينه بيا  
 العمل قوله  
 عند فروع  
 اما محل الابداء  
 على العرفى اى  
 الابداء الواقع  
 في التلفظ  
 الحديثين على  
 العرفى وهو  
 ذكر الشئ قبل  
 لفظ ودو هذا  
 امر ممكن لا  
 الابداء بهذا  
 المعنى بامور  
 متعددة من  
 التسمية والتعبد  
 وغيرهما  
 ويتحقق في  
 بعض الابداء  
 الحقيقي والاضافي  
 فلا يرد ما قيل  
 ان المحل على  
 العرفى هو الابداء  
 الواقع في  
 حديث الحمد  
 دون التسمية  
 اذ الابداء في  
 عبارة المولى  
 الخياي مطلق  
 فلا

فلا يرد



ساكنة

يتوجها ايضا على تقدير جعل الباء ملابسة ويمكن الرفع بالتاويل المذكور  
 هذا خلاصة كلامه واجاب عن الفاضل المحشي بان المراد بالاستعانة بها  
 الاستعانة بالتبكر لخاصة ذكرها وهو باق من قول المشهور في قوله  
 ولو كان الاستعانة في ان التفظ فقط يلزم ان لا يلقى الامر الذي يشترط فيه متصلا  
 بذكر الباء فلهذا استعان بها لعدم وجود التفظ بالتسمية وقت الشروع  
 في ذلك الامر واعل من ان الاعتراف ان الاستعانة مثل الاستعانة بالآ  
 لان الصنعة حيث ينقطع الاستعانة بها عند ذكرها انتهى **وقال**  
 المحشي الكسلي لا يجوز حمل الباء على الاستعانة اذ هي لا تصور الا في الامور  
 التي لها شأن لا محقرات تيسر على العاد وصفنا ذكر الله في الاقوال  
 وذكر في المحاشي ولو عد الباء من الامر في البال كما لا بداء آخر ويلزم التسلسل  
 ثم اخبر كونه الباء لا لصاق به دافعا الباء لصق باسم الله لصوق الباء للكل  
 وفيه ان لزوم التسلسل من ان المراد الباء الذي يلاحظ مقصود اذ لا يلزم ان  
 يلحق كل براء كذلك كما يستفاد من ما مشي المولى الخيال **قوله** او للملابسة يعني  
 ان الباء في كلام الحديثين للملابسة والابتداء فيها هو الحقيقي والمعنى كل امر ذي مال  
 لم يبدأ ذلك الامر ملتبس باسمه وجمعه يلحق اجزاه واقطع **قوله** ولا يخفى ان  
 الملابسة لا دفع لا اعتراض مقدر وهو ان التلبس بها محال لانه لو ابتداء  
 متلبسا بالتسمية لا يلحق متلبسا بالتحديد ولو عكس لا يلحق متلبس  
 بالتسمية وحاصل الرفع ان الملابسة بمعنى الملاصقة والاتصال وهو عام  
 يشمل الملاصقة بالشئ على وجه الجزئية ويشمل الملاصقة بالشئ بان  
 يذكر الشئ قبل ذلك بدو في توسط زمان بينهما اما التلبس بالتحديد فظاهر  
 لانه لا ابتداء او الامر بعينه ابتداء التحديد لكونه جزء منه واما بالتسمية فله  
 فلكونه مذكور قبله بلا توسط زمان ولم يرد المحشي المولى الخيال ان الملابسة  
 بمعنى المقارنة حتى ان كلاما من التسمية والتحديد زمانا لا يمكن اجتماعهما  
 في زمان

كانه على الدوام  
الحظ ان في ذلك ملاحظة

وليس مراد المحشي ان زمانا لا ابتداء  
بمعنى هو زمانا التلبس بهما حقيقة  
بأنه لا يلحق بين الزمانين فبالا لانه لا يرد  
الوقت في زمانا القدم بل اذ الاتصال الزمانين  
حيث لا فصل بينهما

ملاحظة

7

في زمانا وقال المحشي المدقق كونه الملابسة بمعنى الاتصال محل بحيث مع ان الظاهر  
 انه المقصود من الجملة ان يبين على تقدير الكتاب ملابسة المبتدئ او المبتدئ بهما  
 لا ملابسة المبتدئ اجيب عن الاول بانه الملابسة بمعنى الاتصال بمعنى  
 المقارنة كما في شرح الالفية للسيوطي وعن الثاني بان ملابسة المبتدئ  
 والمبتدأ به بالتسمية والتحديد يستلزم ملابسة المبتدأ وقال المحشي  
 المدقق معنى كون الابتداء ملابسا بهما ان الابتداء وقع حال كونه المبتدئ  
 بحيث كان قد وقع الملابسة بهما وان كان قبل الابتداء لا اتصال به لان الابتداء  
 الذي هو بعينه ان التلبس بالتحديد ملابسا لان الذي هو التلبس  
 بالحرف الاخير من التسمية فيكون الزمان الذي فيه الابتداء هو الزمان  
 الذي فيه ذنبك لاينى وهو بعينه زمان التلبس بهما وقال المحشي الكسلي  
 ولا يجوز حمل الباء على الملابسة لانها لا يقد تلبس فاعل الفعل الذي وقع  
 في حيزه او مفعوله مجرور بها حال تلبس بذلك الفعل كما في قوله في زيد  
 بعشرته واشترت الرحا بآدوا منها فيلحق المعنى وجوب تلبس الفاعل  
 بذكر اسم الله حال تلبس به على اول حذاء منه الاخر المشروح فيه نفوت  
 المعنى المراد على انه قد لا يمكن ذلك في بعض الافعال كالنكاح والاكل و  
 الشرب انتهى ويمكن الجواب عن الاول بانه مبني على ان يراد الملابسة الحقيقية  
 واذا حمل على ملابسة التبرك بهما فلا بد من وقوع الثاني بانه يوجب ههنا لان  
 المقام مقام التليف لا التلاوة والاكل والشرب مع انه كلام على السند  
 الاخر قوله ويذكره قبل الابتداء بلا فصل هو نقل عنه يحمل العطف على الشئ  
 وعلى وجه الجزئية انتهى ومعنى الاول وقوع الابتداء بذكر الشئ قبل الابتداء  
 بلا فصل ومعنى الثاني وقوع الابتداء بالشئ بذكره قبل الابتداء بلا فصل  
 واجيب عن التعارض بانه يجوز ان يلحق احدهما بالآخر او الثاني او الكناية  
 والاخر بالآخر منها او يلحق ناه بالآخران لجوار احضار الشئ لهما معا بالبال و

ان المبتدئ والمبتدأ ملابسا لهما  
والابتداء ملابسا بهما مكانا  
ملابسة

والمراد بلفظ زمانا دون ظرف  
الزمان هو عند الظاهر

ان تلبس به بعشرته حال تلبس  
بالتبليس الرحا بآدواها  
حال تلبس بها بالشراب

الشرع  
لانه يفيد كسر السين بعد  
الفتح فيكون

ان طعن الذين ينافيه  
ان من



المحشى المدقق البدر في الحديث بمعرفة النظم يقال هذا هو الشيء اذا وقع  
 كذا في العرب **قال الشيخ** المتوحد بجلال ذاته وكما وصفته في قوله  
 المتوحد في الفعل وهو حي مطاع فعل كونه في كبر وقطعة وقد  
 فتقطع وبمعنى التكلف نحو تقديره وحكم وبمعنى استغنى عن التكبر وتكظيم  
 وللعمل بعد العمل مهلة كونه في وقوفه وبمعنى اتخذ الشيء نحو تدبير  
 الحكام ونوشت التراب وبمعنى الجنب نحو تاجد وخرج اي جئت بالجوهر  
 والخرج ذكره المفصل وجميع ذلك مشتق في حقه تعالى وجائز على تقدير ارادة معانيها  
 المجازية هنا نسبة له تعالى وهو ظاهر في معنى المعنى لا الحيز واما فيه فيمكن ان يقال  
 انه تعالى جنى عن الوحدة الحاصلة من الغير والباقي بجلال ذاته اما لا الصاق وهو  
 معنى لا يفارقه وجميع معانيه يرجع اليه ولذلك يذكر كسبويه من معانيه غيره واما  
 للظرفية وهو توكيد القرينة الثانية والمعنى المقصود لان معنى المتوحد بجلال  
 الذات عدم اشتراك الغير فيه واما صفة للتوحد واما للملاباة والارادة بجلال  
 الذات انها تنفاه صفة التقصان عنه وغيره تعالى فيه من صفة الاحكام  
 لا يخلو عن التقصان وازا صفة للجلال اما بمعنى اللام واما في باب صفة حقيقة  
 ولما كان صفة ثالثة انواع سلبية وبنوتية ومفدية اشارة الى كل منها  
 عبارة رعاية لبرائة الاستدلال اما الى السلبية فما ذكر واما الى البنوتية  
 فقوله وكما صفاته واما الى الفعلية فقوله المقدس لغوت الجبروت واما  
 قدم السلبية لان الترتيب يسبق الى الذهن والنسب للتوحيد ولذا حال  
 به من نفي الصفات البنوتية من الحكماء المعتملة والاضافة في كمال الصفات  
 كالاضافة في جلال الذات والارادة بجلالها واما وعمومها وعدم تشابهها  
 وصفات للكون عبارة عن هذا الكلام فيكون سبحانه متوحدا به والمقدس  
 المنظر والندرة والجبروت كالعظمت في الوزن وقريب منه في المعنى  
 يقال جبروت اي كبر والشوايب من الشوب بمعنى الخلط والسمات

قوله

بديهة الحكام الخ في قوله  
 ونوشت التراب

قبل اضافة الذات الى التقدير  
 الذات لا يخلو عن التقصان

وكذا انما اراد بجلال صفاته  
 ففقره في قوله المقدس

لا كان  
 الله فعلا لا مبرر  
 كانت افعاله  
 تنبع عن جبروته وتكملة  
 الذي هو ما عداه حقيقا  
 ولذا يراون في عباراتهم  
 نبوتهم كجبروت صفات  
 لا يفتكر معناه

كالتعريف والصفاته  
 ج

ن

جمع سمته مصدر وكنت الشيء اذا اثرت فيه بكى استغاث فيها حصل بالوهم  
 ثم شاعت في كل علامة وفي عطف على الشوايب مبالغة في وصف افعالها بال  
 حكام والانتقان والفرغ وجوه الخلل والتقصان وفيه اشارة الى الرتبة على  
 رغم انه تعالى لا يعدر على نفس مقدور العبد او مثله والاضافة في لغوت الجبروت  
 اضافة المستحق الى اسمه اذا كان بمعنى الصفات ويجوز ان يلقى من جبروته اذا اغناه  
 واما جبروته اذا اكبره **قال المولى الخالي** قوله المتوحد الظان الباء صلة المتوحد  
 ليدل على جبروته والحرور ظرف لغوته واذا كان الباء للظرفية كما يشعر به كلامه اولم لا  
 الصاق بخلا ما اذا كان للملاباة فانه يلقى ظرفا مستقرا حاله في خبر المتوحد  
 فظهر وجه التقابل بين الوجهين وان دفع ما قيل ان الظان للملاباة ههنا  
 بمعنى الاصاق فلما جنى التقابل ثم ظهر كونه صلة لعدم الاصلح الى الخلف  
 الذي يخلج اليه في كونه للملاباة لانه المتوحد المتعدي بالباء بمعنى عدم تركه  
 الغير ولا يقصد منه معنى الكمال ولا عدم دخول الغير في ثبوت الوحدة بل جرد  
 الاستقلال وانه امكن اعتبارها كذا نقل عنه **قوله** او الذات الجلييلة فعل في هذا  
 فيه رقة فاما المعتملة حيث قالوا ان ذات الواجب وذوات الممكنات  
 مشتركة في عام الماهية واما الامتياز في الاحوال والاصاف كذا نقل عنه  
 ورد في بانه انما يتم لو كان المراد بالذات بطلان الماهية الكلية ولا يتم اذا كان  
 المراد الماهية الشخصية واجيب بانه لا معنى في توصف تعال المتوحد فيه اذ كل  
 احد متفرد بذات الشخصية فلو بدون صنع قال المحشى المدقق ان الصنيع  
 غير ملاحظ فيه لان عدم الصنيع لازم فيه كيف وبحر الطين يصنع من الله تعالى  
 وقال الفاضل المحشى يعني بلا صنع من الغير بحسب الظاهر اقول المراد بلا صنع من الله  
 العباد والافلاك من بلا صنع من الله تعالى عند اهل السنة ومعنى الصيرورة ان  
 كان هو الذي في رافلا في صفاته تعالى وان كان هو الذي بطريق الانتقال  
 فلا بد من تجريره كسحا لانه عليه تعالى استلزام حدوثه واما التكلف فنقل عنه

8

كما هو المصطلح على الكلام معناه

لا يفتكر معناه

لا يفتكر معناه

لا يفتكر معناه

لا يفتكر معناه

لا يفتكر معناه

لا يفتكر معناه

لا يفتكر معناه

لا يفتكر معناه

لا يفتكر معناه

فلا بد من تجريره كسحا لانه عليه تعالى استلزام حدوثه واما التكلف فنقل عنه



المعنى الاول في فروع التكلف **ولم يرد** فيه ارباب اللغة معنى مستقلا وانما به ههنا  
 لانه خصوصية زائدة ليست في اصل التكلف انتهى يعني ان الفعل الذي يلقى  
 على وجه الكلفة والمنفعة يلزمه ان يصير الفاعل في حال في حال فاستعمل المفعول  
 وهو صيغة التكلف في اللزوم وهو الصيرورة مطلقا وهو الاغلب في استعماله  
 وكذلك ولكن اعتبر فيه خصوصية كونه بلا صنع مع ان الصنع معتبر في التكلف  
 ومن ثم قال المحشي اختلف كون المعنى الاول في فروع التكلف محل بحث الا ان  
 يكون من فروعهم فروعهم وتبرهنه عليه نامل انتهى قوله يجعل على الكمال ما كان معنى  
 التكلف ان يتعاني الفاعل ذلك الفعل ليحصل بمعانته وهو حال في شأنه لا  
 تصاف بالوحدة ازلا وابدا يجعل على الجواز الكمال اذا يتعاني في العادة الا  
 بسبب الكمال قوله الانصاف بالوحدة الذاتية على تقدير كونه الفعل للغة  
 للصيرورة ان يكون فاعله واحد بمعنى امتصاف بالوحدة التي من شأنها الذات  
 مع ملازمة جلال الذات وعلى تقدير ان يكون للتكلف معنى الكمال معناه المدة  
 المنصف بالوحدة الكاملة وهي الوحدة في الذات والصفات بلا مدخلية من  
 الغير مع ملازمة جلال الذات نقل عنه وعلى تقدير جعل الكمال يجعل الباء  
 للسببية انتهى يعني لا يجوز جعله للسببية على تقدير جعله على الكون لانه يلزم  
 ان يكون لجلال الذات مدخل في الانصاف بالوحدة الذاتية فلا يكون ذاتا  
 واما مدخلية جلال الذات في الانصاف بكمال الوحدة فصحيحة لان الوحدة  
 كما لو كانت في الذات والصفات ولا شك ان جلال الذات اعني الصفات  
 السببية لها مدخلية كما لها فلا يلزم للغير مدخل فيها **قال الشارح**  
 والصلوة على بنين من المؤيد طح حجج لما كانت النفس الانسية  
 منفعة في العلائق وذات المفيض عز اسمه في غاية التنزه وجب الاستغناء  
 في استفاضة الكمالات منه تعالى بمسوسط ذي جهتها الجرد والتعلق فلزم  
 لك توسل الاستفاضة بالرياسيتين فقالوا الصلوة في التلويح لما كان

قال الكسبي وجعل الفعل على التكلف  
 للملازمة من صيغة العطف مع قوله الله  
 وكذا جعل بمعنى الصيرورة  
 ولم يرد فيه اختصاص  
 استعمله الطحاوي في التوحيد  
 بمعنى الاستفصال كما في قوله  
 ندانة طلب سببها فيه  
 منكرة الغير في سببها  
 فيه انه في المعنيين على سببها  
 فكيف في سببها يقول يجعل السببية  
 الا ان يقال ان يصح ان يجعل السببية  
 صح ان يجعل للملازمة معناه

اجل النعم الواصلة الى العبد يودين الاسلام و به التوصل الى دار السلام و  
 ذلك بنو سطا النبي عليه السلام اردف الحمد بالصلوة وفيه اقتداء بقوله  
 عليه السلام من صلى على النبي صلى الله عليه وسلم صلوات وحط عنه عشر خطيئة  
 ورفع له عشر درجات كما في الجامع الصغير وفيه ايضا اقتداء بقوله صلوات  
 عليه وسلم واستلما وفيه نظر لانه لم يقف به حيث ترك السلام  
 قال النووي في الاذكار ان ترك السلام او الصلوة ترك الاولى او مكرره او  
 حرام انتهى والجواب ان المنكر لفظا غير مضر والترك المعنوي ثم لان  
 الصلوة فيها معنى السلام وما ذكره النووي ثم قال المحشي يجوز في السلام  
 عن الصلوة ومعنى الصلوة الشئ الكامل وذلك ليس في وسعنا فنكسر  
 ذلك الله تعالى فنقول اللهم صل على محمد كما في شرح التوثيلات وقال ابن  
 اثير معناها التعظيم في الدنيا باسلامه وذكره وابقاء شريعته وفي الآخرة بقوله  
 اجره وتشفيقه في امته فاللام على المعنى الاول ما للجنس والاستغناء  
 وعلى معنى الثاني للعهد والصلوة اسم من التعضية وكلما هما مستعملان مجازا  
 الصلوة بمعنى اداء الاركان فان مصداقها لم يستعمل ذكره الجوهري والفرها مبدلية  
 عن الواو لفظا وبالواو كتابة الا اذا شئ او اضيف نحو صلواتك او صلواتنا  
 واجملة اخبارية لفظا انشائية دعائية معني ففظها على اطله المبدلية اما  
 اما جعلها انشائية ايضا واما بتقدير نقول واما معطف القصة على المعنى  
 واما بتجويزه لغة لا بلاغة كما ذهب اليه جماعة كما في المعنى قوله على بنبيه  
 جبر لقوله والصلوة ان كان مبتدأ ومتعلق به ان كان عطفا على الاسم في  
 بسم الله وفيان الدعاء اذا جعل على دعاء بالشر لا ان يقال انه مخصوص بلفظ  
 بلفظ الدعاء واعلم ان النبي من بيني وبين الله تعالى لم يكن موكنا بالركوع  
 من موكنا فينبغيها عموم وغصوص مطلقا وقيل النبي لم يأت بشيء مبتدأ  
 والركوع من انابه فينبغيها مباينة وقيل هما مترادفان كما هو العادة في



في الخطبة فكل منهما من بعث للتبليغ وأورد على استطراد الكتابة أن يكتب  
مائة وأربعة وأربعين ثمانمائة وثلاث عشرة وأيضاً أود عليه سلام له كتاب  
وليس من سؤل وأجيب عن الثاني بتخصيص الكتاب بما يتبين فيه  
الأحكام ومع الأول باحتمال شذوذه في كتاب وباحتمال تكرار  
القول ثم النبي من النبأ هو رتبة الجبر عن الله أو بمعنى الجبر لأنه الجبر  
الله تعالى وقيل من النبوة بمعنى الارتقاء لأنه مرفوع القدر وقيل النبي وزن  
التي الطريق نقل عنه على إلى الجبر عن الله لأنه طريق يوصل به إلى الحق وأيضاً  
للعهد فالمراد ببيتنا عليه السلام واحتمال نبوته ليعلم استحقاقه للشهادة  
ببر الله بالطريق الأول قوله **محمد** أي ناسي به لأنه ذات كثر خصاله  
المجودة أو كثر لحيته في الأرض والسماء هو أشهر أسماء الشريفة ولما ورد ذكره في  
النبأ كيفية الصلوة بقوله اللهم صل على محمد وعلى آل محمد عطف عليه قوله وعلى  
آله ولأنهم كانوا مبغضين شريعة النبي وأيضاً ذكر كلمة عباد الله أهل الشيعة لا  
منهم منعوا ذكر صفات النبي وآله قوله المويدي بطلع إلى الضمير على الله أو  
إلى النبي وعلى كلا التقديرين إضافة التطلع بمعنى من أو من قبيل جرد عطفه  
وكذا الكلام في قوله ووضح بيتنا والسطوع بمعنى الارتقاء وأصل الآل  
أهل بيته أهل فإبدال الهمزة ثم أبدلت الهمزة الفاء وقيل أصله  
أول قلبت الواو الفاء لتحركها وانفصالها قبلها وقيل أصله أول مخمسين  
قلبت الهمزة الكسرة الفاء كما آدم أصله آدم والآل الماهل والعيال  
وأيضاً هو الآل السابق ذكره الجوهري وقال في الإسلام آل الرسول كان على دينه  
نسباً له أول ومن لا ينسب على دينه فلا فاء أريد به الماهل والعيال يعني  
قوله وأصحابه من قبيل عطف العام على الخاص ولما فاعكس وهو جمع  
صاحب الفاعل والفاعل جمع على أفعال صحتها سبويه وهو مرضي  
عند الرضي وقيل الزخري وقيل جمع صحيح بالكسر مخفف صاحب  
وقيل

اعلم أن الصلوة على نبينا وآله  
يجوز الابتداء والاستقلال وأما  
مما وجه فقيل فيهم وقيل مكره  
كراهية شذوذه إذا كان على وجه  
الاستقلال وأما تبعاً فيجوز  
مسألة  
ذكر الكثرة لأنه من القليل والواحد  
مسألة  
ويقلوا فيه حديثاً وهو فضل  
نبيهم ويؤيد على ما بينه في  
ذكره معصام الله مسألة  
لكن آدم في الأصل آدم مسلك الجوهري  
ورده البيضاوي بناءً وزن آدم فاعل  
لا فاعل ذكره في قوله وعلى آدم آله  
مسألة  
وقيل الآل بنو هاشم وقيل بنو المطلب  
أيضاً وقيل بنو هاشم وقيل بنو المطلب  
القول الله وقيل آله بنو النبي وآله وجه  
مسألة

وقيل جمع صحيح بالكسرة وهو اسم جمع ثم الصحابي هو الذي رأى النبي عليه  
السلام أو رآه النبي مؤمناً به ومات على الإيمان سواء كان الرؤية في  
حال البلوغ أو قبله أو بعده وسواء تحلل الردة بين الإيمان وبين موته على  
الإيمان أو لا وسواء طالبت صحبته أو لا وقيل طول الصحابة شرط وقيل الروا  
بشرط أيضاً وفي قول الشارح الصلوة على النبي إشارة إلى محبة النبوة  
وأيضاً قوله وعلى آل وأصحابه إشارة إلى محبة الإمامة ففيه براءة الاستقلال قوله  
بهذه طريق الحق وحاشا لهذه جمع الهلاك والهداية الدلالة الموصلة إلى المطا أو  
الدلالة على ما يوصل إلى المطا والحق من حق الأمر إذ ثبت والمراد به الأشياء  
الثابتة في دينه عليه السلام والحياة جمع أحامي والحياة للحفظ والذات  
عن أدا الدين وتوضيف الآل والأصحاب بالجمع لا للاحتراز لما عرفت انفا  
من معنى الآل والأصحاب **قال المولى الجوالي** بسط على وجه الأول كون الله الخ  
اعلم أن ضمير جمع أمارا جمع إلى الله أو إلى النبي وإضافة التطلع أمانته  
من أو من قبيل خلق بناب والجمع لكونه جماعاً فيفيد الاستغراق  
فإن كان الضمير لله سواء كان إضافة الساطع بمعنى من أو من قبيل خلق بناب  
يصير المعنى المويدي بطلع من بين جميع حجج الله أو المويدي بجمع حجج الساطع  
فالمراد بجمع الله العجرات الدالة على صدق الأنبياء فلو كان غير بيتنا مؤيداً  
بالجمعة الساطعة لم يكن بيتنا مؤيداً بالساطع بجمع الحجج أو بجمع الحجج  
قال المحشي الموفق المراد بأفراد الحج التي جمعت بها القياس إليها جهة كل  
واحد من الأنبياء أن جميع حجج هذا النبي فردا جميع حجج بني آخر فردا آخر وهكذا  
تكانه قال بسط على جميع حجج الله التي أكرم بها الأنبياء وليس المراد كل واحد  
واحد من حجج الله مطلقاً ولا كل واحد واحد من حجج الأنبياء كذلك والآله  
أصار المعنى المويدي بطلع جميع حجج الله وإن كان بعضها حجج نفعه وح لا يفيد  
بسط على جميع حجج بل سطوع بعضها والملف هو الأول على ما نقل عنه

في الصلاة والحج والعمرة والصلوات  
الأول والأول والثاني للثاني

سكون نبياً مويدياً بجمع الحجج  
فمن سكون نبياً مويدياً بجمع الحجج  
حلاف الواقع يجب بانه لو سلم  
فمن سكون نبياً مويدياً بجمع الحجج  
فمن سكون نبياً مويدياً بجمع الحجج



قال الحاشي الفاضل الظاهر كل واحد واحد من حجج الله التي جاءت به  
 الانبياء وعدم افادته حجج بطوح حجج بيننا لا يضرنا الحق ظاهر في مقبلة  
 وهو حاصل لان حجة طعة وان كان بعض تلك الحجج بغيره واخره  
 بايراد الآية في قوله البقيد ان اية نبينا ثم قال وما نقل عنه انما هو على تقدير  
 ان يكون الضمير لمحمد فانه لو لم يكن يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموضوع  
 لا يفيد اظهار شرفه عليه السلام على سائر الانبياء فاعلم وان كان الضمير  
 راجع الى علي السلام فاقصافه الطبع من قبيل اخلاق بني ابي طالب البقيد ان  
 نبينا مؤيد بجميع حجج الله طاعة بخلاف ما اذا كانت بمعنى من اذ يصير  
 المعنى المؤيد ب طاع من حجج التي ظهرت على يده فيخلو عن هذا التمعن  
 اذ سائر الانبياء اما مؤيد بحجة طاعة من جميع حججهم او جميع متساوية  
 فيلزم تبويهم معه او فضلهم عليه ولذا كسر في المولى الى قوله  
 ف طاع حجج من قبيل اخلاق بني ابي طالب على تقدير كون الضمير لمحمد ونقل عنه  
 وانما لم يحمل على ظاهره لخلوه عن هذه الفائدة الجليلة مع التخصيص في  
 الصدر والتعظيم في الاخر باضافة حجج الى ضمير النبي يستشعر الذوق الى  
 السليم انتهى يعني ان الاضافة الى النبي يستلزم تأييده بغير طاعة  
 ايضا لان حجج كل شخص مؤيد له البتة مع ان صدر تخصيص التأييد ب طاعة  
 والكلام في واضح بينا ان الكلام في طاع حجج **قال الشارح** وبعد فان  
 منبى على الشرائع والاحكام الخ قوله وبعد ان اما بعد معنونه قبيل  
 الاقتضاب من جهة الانتقال من الحمد والثناء الى كلام آخر من غير  
 ملازمة لكنه بشبه التخلص حيث لم يثبت الكلام الا في خاتمة من  
 غير قصد الى ارتباط بما قبله بل قصد نوع ارتباط عام معهما لكن  
 من شئ بعد الحمد والثناء فانه كان كذا وكذا وما هوها هوها ثم  
 مبتدأ والاسمية لازمة للمبتدأ وبكسر شرط والفاء لازمة له على الباء

وانه من الحجج التي  
 محمد وجميع رجب الضمير الى النبي  
 انما يكون الضمير لمحمد فانه لو لم يكن يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموضوع  
 لا يفيد اظهار شرفه عليه السلام على سائر الانبياء فاعلم وان كان الضمير  
 راجع الى علي السلام فاقصافه الطبع من قبيل اخلاق بني ابي طالب البقيد ان  
 نبينا مؤيد بجميع حجج الله طاعة بخلاف ما اذا كانت بمعنى من اذ يصير  
 المعنى المؤيد ب طاع من حجج التي ظهرت على يده فيخلو عن هذا التمعن  
 اذ سائر الانبياء اما مؤيد بحجة طاعة من جميع حججهم او جميع متساوية  
 فيلزم تبويهم معه او فضلهم عليه ولذا كسر في المولى الى قوله  
 ف طاع حجج من قبيل اخلاق بني ابي طالب على تقدير كون الضمير لمحمد ونقل عنه  
 وانما لم يحمل على ظاهره لخلوه عن هذه الفائدة الجليلة مع التخصيص في  
 الصدر والتعظيم في الاخر باضافة حجج الى ضمير النبي يستشعر الذوق الى  
 السليم انتهى يعني ان الاضافة الى النبي يستلزم تأييده بغير طاعة  
 ايضا لان حجج كل شخص مؤيد له البتة مع ان صدر تخصيص التأييد ب طاعة  
 والكلام في واضح بينا ان الكلام في طاع حجج **قال الشارح** وبعد فان  
 منبى على الشرائع والاحكام الخ قوله وبعد ان اما بعد معنونه قبيل  
 الاقتضاب من جهة الانتقال من الحمد والثناء الى كلام آخر من غير  
 ملازمة لكنه بشبه التخلص حيث لم يثبت الكلام الا في خاتمة من  
 غير قصد الى ارتباط بما قبله بل قصد نوع ارتباط عام معهما لكن  
 من شئ بعد الحمد والثناء فانه كان كذا وكذا وما هوها هوها ثم  
 مبتدأ والاسمية لازمة للمبتدأ وبكسر شرط والفاء لازمة له على الباء

واذ كان في قبيل الاقتضاب من جهة الانتقال من الحمد والثناء الى كلام آخر من غير  
 ملازمة لكنه بشبه التخلص حيث لم يثبت الكلام الا في خاتمة من  
 غير قصد الى ارتباط بما قبله بل قصد نوع ارتباط عام معهما لكن  
 من شئ بعد الحمد والثناء فانه كان كذا وكذا وما هوها هوها ثم  
 مبتدأ والاسمية لازمة للمبتدأ وبكسر شرط والفاء لازمة له على الباء

تضمنت

تضمنت اما معنى المبتدأ والشرط لزمها الفاء لصوق الاسم  
 اقامة اللازم مقام المعلوم والبقاء لانه في ثم حذف اما وهو جعل الواو  
 مكانه بومالا مختصا مع الربط الصور في هذا الزم الفاء بعده والعامل في  
 الظرف ح اما القدرة والفاعل هو اما والفاعل فيه ما يفهم من التبع  
 مثل قوله او اعلم فلا يجوز الجمع بين اما والواو واما ما وقع في المقام من  
 قوله اما بعد فان خلاصة الاصلين الخ فذلك لما سبق وضبط اجمالى  
 بعد بيان تفصيل واما نحن فيه من قبيل الاقتضاب في قال عصام الله وما  
 وقع في ديباجات الكتب من قولهم اما بعد فهو من القضايا بالانفاضة  
 العامة انتهى فان وقع ما يتوهم انه لا ملازمة بين المقدم والتالى وقيل  
 ان الحشر ان ما لتوكيد مضمون الجراء فانك تقول زيد ذاهب فاذا اردت  
 تأكيد ذلك وانه لا حالة ذاهب وان من عرجية قلت اما زيد ذاهب  
 وكذلك قال سيبويه في تفسيرهما يكونان شيئا فزيد ذاهب وفيه بيان  
 كونه تأكيد وانه في معنى الشرط ذكره ابن هشام وبعد في الظروف  
 المكانيات وقيل الزمانية وقيل تركب بينهما قوله فان مبنى علم ال  
 الشرائع والاحكام يعني معناه اولاً وبالذات وهو التبادر من العباد  
 ليس الى المسائل الكلامية وهي بعض من علم الكلام واما البعض الآخر  
 منه وهو الموضوع والمبادئ فينبغي تلك المبادئ المسائل التي  
 اشير اليها بقوله فواعى عقائد الاسلام ليصح قوله وهو علم التوحيد و  
 الصفات ثم يأتى بكون العلم عبارة عن المسائل والمبادئ والموضوع  
 وهذا النسبة في العلم ويجوز ان يراد بعلم الشرائع والاحكام معرفة  
 الشرائع والاحكام الجزئية التي تحدث انما فانا لو احدث واحد من  
 المكلفين وبعبارة الاسلام العقائد القائمة باحد اصل الاسلام وضافه  
 القواعد اليها بيانية انها مبادئ الاعمال فلا تصح بدونها ولا شك

واكملته في كتابه  
 قوله هو علم التوحيد والصفات  
 مثلا



ان مبنى معرفة المذكورة والعقائد المذكورة على الكلام اذا العقائد انما تنبع  
 بالعرض اليها عليها والاحكام الجزئية انما تثبت بها لانها من ثبوت  
 الحاكم والرسول ويجوز ان يراد بالقواعد الكتاب والسنة لانه القواعد  
 بحسب انما تستفاد من الشريعة ليعتد بها ويتوقف ثبوتها على ثبوت الجلال  
 والفقرة الثانية تذكر الاولى للتسوية المطرح لان كونه مبنى الكتاب والسنة  
 واضح من الثانية دون الاولى والاوجه ان يستفاد من الاولى انه مبنى العمل ومن  
 الثانية انه مبنى الاعتقاد ويجوز ان يراد بقواعد العقائد ادلتها الباطنة  
 التفصيلية وعلم الكلام مبناه لانه مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو  
 المختار قوله هو علم التوحيد والصفات بمعنى العلم المتعلق بالتوحيد والصفات  
 وكلامهم علم التوحيد البصرى فالمراد بالمعنى الاضافي لا العلم وقوله الموصوف  
 بالكلام يدل عليه وقوله المبنى صفة ثانية لعلم التوحيد والصفات فيكون  
 الكلام ثمة الصفات وقوله غيا هب جمع غير به شدة الظلمة ولا شك  
 ان ظلمات الشك اشده من ظلمات الوهم والاضافة من قبيل طين  
 والمطرد بالشك والوهم اما معانيهما او الادوية الضعيفة التي يتسكن  
 الفرق الدالة **قال المولى الجلالى** وبعد فان هذه الفاء اما على توهم اما او  
 على تقدير ما لا يوافق به التوهم والتقدير ان الاول حكم العقل بواسطة  
 الوهم باء اما المذكورة في الكلام لانه كغيره اما ادركمها في نظائره وان كان كاذبا  
 وان الثاني حكمه بدونه الوهم بانها مقدرة واردة وسى كالمفوضة وقوله  
 بطريق تفويض الوادع عنها من **سؤال** فتره ان تقديره انما يتلزم اجتماعها  
 مع الوادع وهو غير جائز في كلامهم وتقرير الجواب ان لا يتلزم لزوم اجتماعها  
 لان اتياء الوادع حذف اما مع ان جمعها واقع في عبارة المفتاح حيث  
 قال واما بعد فان خلاصة الاصلين وان خطا بعضهم السكاكي في هذا  
 الجمع **قال المولى الجلالى** قوله وانما يستفاد من عقائد الاسلام لا نقل عنه و  
 يمكن

وقيل ان الواو وان كان عوضا  
 فلا يصح جمعها وان لم يكن عوضا  
 ففي الطرف شك الى ان لا يصلح  
 واما الفصل والذليل  
 والصوري وايضا محقق من  
 قبل الاقتضاب فلا يصح الجمع  
 وفي عبارة المفتاح ان يقال وبالجملة  
 التفصيلية انما يقال اما توكيد  
 فيجوز وفائدة اما توكيد  
 مضمون الكلام معناه

ويمكن ان يبقى العاخذ على المعنى المتوسط ويراد بتلك القواعد التي لا  
 صولية اذ لا بد منها في استنباط الاحكام مطلقا من الكتاب والسنة وعلم  
 الكلام انما يستفاد من ثبوتها على الاصول من حيث الاحتياط  
 وان توقف الاصول عليه من حيث ذاته فليتنا مل ونقل عنه ايضا وقوله  
 عقائد الاسلام مثل الاعتقاد بوجوب الصلوة والزكاة وقوله هذا مثل  
 الاضواء وانما يستفاد من ثبوتها على الاصول من حيث الاحتياط  
 للشرايع ثم تخصيص عقائد الاسلام بغيرها مثل الكلامية مع انها المتبادرة  
 منها وقوله الشمول الاول للكتاب والسنة بخلاف الثانية نقل عنه لان الفاء  
 في اللغة الاستانسين فيكون المعنى انما يستفاد من الاسلام وهو لا يشمل غير  
 الكلام ونقل عنه ايضا فانه قلت اول ان العقائد من الكلام وكونه الكلام  
 استلزاما يقتضي كونه اشياء استلزاما لا يتوقف الكتاب الا على المثل  
 الاعتقادية وثانيا ان الكلام اساس العقائد لانه اساس الكتاب والكتاب  
 اساس الكلام لانه عقائد من الكلام فاساسها اساس الكتاب اساس  
 اساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل على الكتاب والسنة مثل الاول  
 قلت اول الجواب المذكور ثم وانما يستفاد من عقائد الاسلام يتوقف  
 على الكتاب يتوقف العقائد بحسب ذاتها وثانيا المتبادر من اساس  
 الشيء هو الاساس بالذات ولو سلم هو ذات فاساس الفرض يتوقف  
 هو عليه لا بعضه وانما يستفاد من اساس الكتاب هو ذات العقائد  
 والكتاب لا بما هو اساس العقائد من حيث الاعتقاد فلا يلزم اساس  
 لاساسها من حيث هو اساس فليقل قال المحشي المدقق ان اعتبار  
 الجبشية المذكورة ليس بواجب كون اساس ولا ينهم العبارة بالقوة  
 في جانب الاعتراض ولهذا فليقل من انتهى وقيل ان الرفع بحسب المناظرة  
 مناقضة فهو بحسبها قوى ولا اقل من كونه دافعا وهذا يجوز ان يراد به  
 وجه

الشيء الاساس



والله اعلم

قوله ادلتها التفصيلية مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث في بيان قولنا  
العالم حادث كذا نقل عنه **قال المولى خال** هو علم التوحيد والصفات  
وقوله يعني عن عياض الشوك ثمة الى فائدة من فوائد فية تنبيه  
على ان فوائد كثيرة واما ذكره بعض منها وانا سنشرح المواقف هي امور الاول  
التي هي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان والثاني هو ان الشواهد والبراهين  
شديدا والزمام المعاندين والثالث هو حفظ قواعد الدين من ان ينزل بها  
شبه الباطل والرابع هو استنباط العلم الشرعي فانه عالم يعلم وجودها  
صانع عالم قادر مكلف يرسل الرسل منزل الكتب لم يتصور علم الكلام  
مقتبسة منه والى من هو صفة النبوة باخلاصها في الاعمال وصحة الاعتقاد  
وبيرجي قبول العمل وترتيب النوازل في غاية ذلك كله هي الفوز بعبادة الدارين  
وهو المطلوب ببناء مفهومته في الاغراض وغاية الغايات انتهى **قال الشارح**  
وانه المختصر المسمى بالعقائد للامام الهام الخ اقول قوله وان المختصر عطف  
على ان مبنى علم الشرايع فيكون السبيل الى حوله الشرح مركبا من هذين  
ثم التعبير بالمختصر لانه اختصر من فيه المثل المدللة المفصلة فيها اختلافا  
الخاصين عن الادلة والاختلاف لانه اختصر من كتابه ان يحمله من قبيل  
سبحان الله الذي عظم جسم القيل وصف جسم البعوض ووجه تسميته  
بالعقائد لانه عقائد صرفة لا ممتزجة بخلاف المبسوطة والامام المؤتم به و  
الهام الكبير والملك العظيم والمقصود بيان درجة المصنعة العلوم الاسلامية  
والقدرة بمحنة المقتضى واصافة العلماء الى الاسلام اضافة اسم الفاعل الى مفعول  
وان قدر الاهل فاضافة منه اضافة البراءة الى الكل واصافة الخ الى الله والدين  
اما اضافة الى مقرة ففقه تشبيه الله والدين الى السماء في العلو والشرف  
ففيه مدح به ايضا في الله والدين او اضافة الى طريق فان الخيم يسكن به  
الطريق الذي ليس بوضوح ففقه مدحه بانه المقتضى في الدين تيسر به في سلوكه

والزام المعاندين فاقامة الخ عليهم فان  
يبدوا الامام المشتمل على نفعهم اليان  
ربما جره الى الادعاء والاستناد  
فيكون نافعاً للمطالعين  
طرحه في حيزه  
علم تفسير وحديث وعلوم فقه  
واصوله فكلها متوقفة

أدعى كذا في قوله  
منها جلدان فقد عظم  
العلماء بالعلم  
والشأن في العلم

والله اعلم

وخال الشارح في شرح تخيص الجامع الدين والجزاء والطاعة والملة على الطريق الثابت من النبي عليه السلام المعبر عنه بوضع الهيئتين الى الخيرات  
المختصة والتعاقب الابدية تصان الى الله تعالى لصدوره عنه والى النبي عليه السلام لظهوره منه والى الامة لثبوتهم به وانقيادهم له  
وده جكي على شرح العرش لحداد

والله والدين والشرع والناموس متحد بالذات ومنعاً بغيره بالاعتقاد  
فان الطريقة المحفوظة ان ثابتة بالنبي عليه السلام من حيث تولى وتكونت وتجمع  
عليها بالناس للقبول تسمى ملة من الاملان بمعنى الاملاء والاحكام ومن حيث  
الاتقيا والاطاعة لها ديناً ومن حيث يرد بها المتعطلون الى حال قبل الكمال  
شريعاً وشريعة ومن حيث ياتي بها ملك الله تعالى موسى بن موسى ثم الملة الثانية  
الى النبي صلى الله عليه وآله الى خاد الامنة بخلاف الدين ثم الملة بمعنى الكفاية شعاع  
العلم والدين بمعنى الطاعة شعار الاتقياء في اضافة العلم الشارح بان  
المصحيح العلم والفقوى وصار فيها المقتضى به ودار السلام الجنة سميت  
بسلامة اهلها بالاعراض والامراض ولا يتم بها طوبى فيها بجنة هي سلام  
عليكم طبعهم ولان السلام في السماء الله في اضيف اليه شريفاً وقال بعض العلماء  
وانما اضيف اليه لانه كما يرى الرجل في داره يرى المؤمنون برام فيها ثم  
قال هذا لا جرم من تحفة الفقير وفيه انه يومهم بالمكان الا انه يكلف فيزبر  
والخرج جمع الفرة وهي في الاصل بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم اشدت  
في كل شريف واصح والفرار وهي الدرة الكبيرة سميت فريدة لانفرادها  
في الصدق ولا يلازم لانفراد الكبر غالباً ولا افراداً في صفة الصديق او  
في بلوا لانفرادها بالكمال والدرج ذرة والفراذ جمع فائدة وهي ما تشبه من  
علم او مال واصافة الغرور الدر من قبيل الحيل الماء ووجه شبه التفاضل و  
ميل الطبع وعلو الطبع وقد شبه الفن بالبحر ومقاصده بالفرار والدرر والمراد  
بالفضول هو العبارات لانها تفصل بين الحق والباطل ولانها مفصلة  
متميزة عن غير فلتبسته والاولى هو الاول ليلين قوله وانما خصوص افادة  
للاعادة لانه بمعنى العبارات الصلا بمحنة النظر المقابل للظاهر والمفسر والحكم  
وقوله في الدين فواصفه الفضول بوصف مدلولاتها والحمد الضمير للدرر في  
الجملة حالية وكذا الكلام في قوله هي اليقين جواهر والفضول جمع فضو للحاتم

فان الله والناموس خلق عليهما من كل باب  
سلام عليكم وايضا شرف عليهما من كل باب  
الجنة سلام عليكم مثله  
في معنى السلام في الجنة

مسألة الفرة كل شيء  
الفرصة منه  
وانما في الشئ تصاعده واحداً  
ففي واراد بالخصوص الانفاطوخ  
في معانيها الوضعية المتبادرة وبها  
الامر التفتين وقصو الشئ صلوة  
القيمة انتمك النصوص صحتها  
مع انتمك النصوص صحتها  
احبال على النبي كجيب ثقلها  
مسألة



وهو متكثف وجعل الحرفي الكسري وطعنه القاموس بانه وهو الترتيب  
 التعقيد والاصلاح وتفتح الشعر تذبذبه وقيل الترتيب التفسير وتفتح الجذع  
 قطع ما تفرق من اعضائه يعني ان هذا المؤلف لا يطول فيه ولا حشو ولا فقر  
 والتظيم من نظم وهو الجمل نظم اللؤلؤ اذا جمعت والمراد هنا تاليف الالفاظ  
 مترتبة المعاني متسلسلة الدلائل على حسب ما يقتضيه العقل والترتيب  
 جعل كل شيء في مرتبته والمفضلات ترجع المفضل بالكر الى المشكل لا يجهل  
 لوجه حله من داء عضال اذا عجز الطبيب عنه معالجة مع توجيه الكلام في تنقيح  
 اي توجيه منقح احاط به التنقيح او توجيه في ضمن التنقيح اي نقحة بحيث صار  
 موجها وكذا الكلام في قوله وتبين الكلام على المرام في توضيح وعتب الشيء با  
 بالكر عاقبة والتدقيق اثبات دليل المسئلة بدليل كما ان التحقيق اثبات  
 المسئلة بدليلها وقيل تدقيق الدليل تطبيقه على المعنى وتخريجه تليخيص العبارة  
 منه كما ان تقرير المسئلة جعلها في قرارها وظنى الكسح كناية عن الاعراض  
 لان المعرض عن الشيء يلوى عنه كسح فذكره لازم واراد المعلوم او استعلاء  
 بالكناية بان يشبه في نفسه المقال بما له كسح فان ثبت للكسح تخليلا  
 ورشحه بذكر الطي والامثال لازم الاطالة وهو الطاهر والارجح انه لازم الجاه  
 المحل حيث لا يفهم المعنى والتجاني التجاوز والاطناب يقابل الاجاز  
 والاخلال يقابل الاطالة فكانه وضع الاخلال مقام الاجاز رعاية للسمع  
 فنكر رعاية جانب المعنى لرعاية جانب اللفظ مع انهم قالوا عليكم بر  
 برعاية جانب المعنى والاحوجك الامر بتخلف جانب اللفظ ثم الاطناب  
 بدل منطري الاقتصاد بدل البعض من الكل والاخلال غطف عليه او يلى  
 ملا حظة القطف سابقة على الابدال فالجمل مع بدل الكل فكان  
 اعابا واحدا لكنها اعابا يجعل الطرفين لتقدمها معنى في حكم متبوع  
 عين وقال بعض الفضلاء والوجه ان يقال ان كلامها قابل للاعراب

وقيل التدقيق تبين حقايق الاشياء  
 على وجه الدقة مستله

في الاعراب احد هادون الاخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون في اعراب حالي التوا  
 واحدا واحدا عيب الاعرابين مع ان الجميع حال واحد والرتب اذ بالفتح  
 المامضاء والمراد بنبيل العظمة نبيل العظمة عن الخطا وهو المعتاد في مقام  
 التاليف او نبيل العظمة في الدين والسادا بالفتح الصواب من القول  
 والعيل وقوله وهو حسبي ونعم الوكيل سمى الكلام في عطفه جرحا وقديلا  
 من حيث الله تعالى وهو معركة الماراة الفضلاء وانكار الادب **قال المولى الحناني**  
 قوله بحم الملة والدين وصحا متحدان الى قوله الدين والملة متحدان بالذات اي  
 فيما صدق عليه لانهما عبارتان عن الشريعة وهي الاحكام التي شرعها الله لعباده  
 من الاعتقاد والعلليات وكل شئئين كان عبارتين عن شئ واحد متحدان  
 بالذات لكنهما متغايران بالاعتبار اي باطنية والاضافة لان الشريعة  
 من حيث انها يطاع لها دين ومن حيث انها تلتى وتكتب ملة ولانها ه  
 تضاف الى الله لصدورها عنه والى النبي لصدور منه والى الامة لان قيامهم لها  
 ومبنى هذه الاضافات اذا كانت الشريعة معتبرا عنهما بالدين وآما  
 اهله فلا يضاف الا الى النبي عما قررناه في الدرر السابق وفي تأخير الدين  
 عن الملة اشارة الى شرف العلم على العمل ويجوز ان يلى الشئ من باب  
 الشرف اشارة الى ان العلم انما يلى معتبرا اذا كان مقرونا بالعمل  
 قوله والاطلال بمعنى الاطلاع وقد جاء كل منهما في القرآن قال الله في الملة الذي يلى  
 الحق لى يلى عليه نقل عنه انه جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يقال  
 الشريعة من حيث انها تلى ملة والحال ان الملة من المضاعف والاطلال من النقص  
 قوله وقيل من حيث انها تجمع عليها ملة يقال قلت الثوب اذا خبطته الخطة  
 الاول وجمعت قطعة مرضه لعدم اشتهاه كالمعنى الاول **قال المولى الحناني**  
 في دار السلام اي الجنة الى قوله ان دار السلام مركبة ايضا في لكن السلام  
 في الاول مصدر سلم وفي الثاني من التسليم وفي الثالث صفة مشبهة وقوله

وهو متكثف وجعل الحرفي الكسري وطعنه القاموس بانه وهو الترتيب  
 التعقيد والاصلاح وتفتح الشعر تذبذبه وقيل الترتيب التفسير وتفتح الجذع  
 قطع ما تفرق من اعضائه يعني ان هذا المؤلف لا يطول فيه ولا حشو ولا فقر  
 والتظيم من نظم وهو الجمل نظم اللؤلؤ اذا جمعت والمراد هنا تاليف الالفاظ  
 مترتبة المعاني متسلسلة الدلائل على حسب ما يقتضيه العقل والترتيب  
 جعل كل شيء في مرتبته والمفضلات ترجع المفضل بالكر الى المشكل لا يجهل  
 لوجه حله من داء عضال اذا عجز الطبيب عنه معالجة مع توجيه الكلام في تنقيح  
 اي توجيه منقح احاط به التنقيح او توجيه في ضمن التنقيح اي نقحة بحيث صار  
 موجها وكذا الكلام في قوله وتبين الكلام على المرام في توضيح وعتب الشيء با  
 بالكر عاقبة والتدقيق اثبات دليل المسئلة بدليل كما ان التحقيق اثبات  
 المسئلة بدليلها وقيل تدقيق الدليل تطبيقه على المعنى وتخريجه تليخيص العبارة  
 منه كما ان تقرير المسئلة جعلها في قرارها وظنى الكسح كناية عن الاعراض  
 لان المعرض عن الشيء يلوى عنه كسح فذكره لازم واراد المعلوم او استعلاء  
 بالكناية بان يشبه في نفسه المقال بما له كسح فان ثبت للكسح تخليلا  
 ورشحه بذكر الطي والامثال لازم الاطالة وهو الطاهر والارجح انه لازم الجاه  
 المحل حيث لا يفهم المعنى والتجاني التجاوز والاطناب يقابل الاجاز  
 والاخلال يقابل الاطالة فكانه وضع الاخلال مقام الاجاز رعاية للسمع  
 فنكر رعاية جانب المعنى لرعاية جانب اللفظ مع انهم قالوا عليكم بر  
 برعاية جانب المعنى والاحوجك الامر بتخلف جانب اللفظ ثم الاطناب  
 بدل منطري الاقتصاد بدل البعض من الكل والاخلال غطف عليه او يلى  
 ملا حظة القطف سابقة على الابدال فالجمل مع بدل الكل فكان  
 اعابا واحدا لكنها اعابا يجعل الطرفين لتقدمها معنى في حكم متبوع  
 عين وقال بعض الفضلاء والوجه ان يقال ان كلامها قابل للاعراب



هو الذي منه السلامة اي في المبدأ اي في البداية او معناه في  
 على جميع النقاية ازلوا وابدوا سرمد فوجه تخصيص هذا الاسم نحيه اذا كان  
 السلام من السعادة فوجه اضافته الدار الى الله دون اسم آخر ظاهرا للاسم هو  
 المعطى للسلامة والجنة دار السلامة وان كان بعض معانيه السلامة غير النقا  
 فرج على اسم السعادة في هذا المقام وانما اوردوا الوصل في الكلمات  
 المذكورة اشارة الى جواز اجتماعها ويمكن ان يكون بمعنى او الفاصلة للكفاية  
 واحد منها في توجيها الاضافة المذكورة **قال المولى الحلي** قوله طاولا كشيخ  
 المقال قول الشيخ لان المراد منه اللفظ ومن الاول المعنى وما يقال من ان  
 المعنى المعرف اذا اعيد معرفة كان الثاني عين الاول فليس بمشعر ولو ذكر الاول  
 بالضمير لا حجب الاستخدام وقوله كناية اختيار كونه كناية على الاستعارة  
 لكنانية لقلة مؤنثه وقوله مجموعها بديل كانه لم يرض بكونه بديل لبعضهم ان فيه  
 ملاحظة الحكم قبل العطف على ما هو الاصل فيه وفي جعل المجموع بديلا لملاحظة  
 العطف قبل الحكم وهو غير شائع فيه لاقتضاء اتمام الاحتراز عن المجموع  
 لا على كل واحد من **وبديل الكل** هو الذي يكون ذاته عين ذات البديل منه وان  
 كانا مفهوما هما متغايرين وفائدة زيادة المقترن لاشتماله على ذكر الشيء  
 مرتين ووجه على عطف البيان لانه في الاعم الاغلب جبي به لا يوضح  
 المتبوع باسم مخضوع وفي كون الاطناب والاخلال بناء على ملاحظة العطف  
 اسما مختصا بالمتبوع نظرا في عن الاطناب بالمعنى المصطلح  
 مستبعد فالمراد به التطويل والطشود وقوله ويجوز رخصتها على انها اي مجموعها  
 حيزه مبتدأ محذوف اي مما الاطناب والاخلال بناء على ملاحظة العطف  
 قبل الحكم فيكون على السور البديل المذكور ويجوز كونها منصوبين بتقدير  
 اعني ويرج الاول لسلامته عن الحذف وجوز الثاني لقلة حذفه **ما**  
**النجاس** وهو حبي ونعم الوكيل ردان رج انا قول ذكر رتبة في شرح الطيف

وجبه ان من الثاني مثل الاول  
 والاول الثاني من الثاني  
 الاحتراز عن المجموع  
 الثاني

ان جمله نعم الوكيل عطف على جملة وهو حبي ونعم الوكيل عطف على جملة الانشائية على  
 الجملة الاخبارية ولما على حبي وهو عطف على المفرد وانما حبي باعتبار تضمن المفرد  
 مع الفعل لكنه في الحقيقة من عطف الانشائية على الاخبارية قال من نقل عنه القفا  
 بذلك شيئا الواقع لا الاشارة الى حبي لا بديلا بل في توجيها ويؤيده استعماله  
 في تركيبة قوله بالجملة الثانية انشائية على تقدير نعم الوكيل هو بناء على ان المحذور  
 محذوف ولزم عطف الانشائية على الاخبارية انما هو بناء على تقدير الثاني قوله وكذا  
 على حبي يعني ان يقول يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز وانما اول محبي  
 يلزم عطف الانشائية على الاخبارية ان بينهما كمال الانقطاع قوله ويرد عليه  
 يعني ان الجملة الاولى وان كانت حيزية صورة لكنها واقعة في محل الدعاء والمسق  
 عنه انشائية الكفاية لا الاخبارية قال المحشي المدقق فيه انه لا يرد ذلك كمال في  
 عطفه على عطف عليه لانه اخبار حيزيما واجاب عنه بعض الافاضل بان ما  
 عطف هو عليه قوله والله الهادي فيجعل هو ايضا لان المعنى لكنه نقل  
 الكلام الى عطفه على قوله في اولت وجعله انشائية لشرحه بعيد جدا وقوله  
 ان جملة والله الهادي ليس معطوفا على في اولت حتى يلزم البعدل هو  
 جملة وسأيتة والواو اعتراضية فكأنه قيل اللهم اهدنا سبيل الرشاد و  
 اعطنا العصمة والهداية لجملة طاعة الاسمية للدلالة على الدوام والبناء  
 كما للمبدء قوله وايضا يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة قال المحشي  
 المدقق فيه نظر اذ يعتبر عطف القصة على القصة المتعددة في المعطوف  
 والمعطوف عليه ولا تعدد ههنا قال الشريف في شرح المغني نقل عن  
 الكشاف فان قصة المنافقين في آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا كما  
 يعطف جملة على جملة فالمراد بالمعطف هو المجموع بشرط المناسبة بيني الغرض  
 فكما كانت المناسبة بينهما اقول كل العطف احسن بشرط المناسبة  
 بين جمل القصتين وقد حقه بعضهم بانه نظير ما يقال في عطف المفرد على

مول احمد

عصام

الشيخ

وجوز عطف والله الهادي على ما حاولت  
 بطريق عطف على والله الهادي بهذا  
 عطف وهو حبي على والله الهادي بهذا  
 اطلاق وحديث التعداد جعل متلا  
 ان قوله ومن اناس من يقول انما  
 معنى ان قوله ومن اناس من يقول انما  
 الى اخر الايات الثلاثة عشر معطوف  
 على قوله ان الذين كفروا سواء عليهم  
 الى اخر الايات











ان يبين وقت التسمية هذا الاسم بهذه الكلمات ثم ظهر هذه الكلام وحمل في الخطف  
 الاثر على الاثر ثم يحكم بالجموع على هذه الكلمات ثم هذه الكلمات في اثبات  
 التصاع لان وجوده انما يتصف بالكمال بالتوحيد والصفات مع ان في اثبات التو  
 حيد عز الشراكات بخلاف اثبات الوجود اذ الشراك يقره وايضا في اثبات التوحيد و  
 الصفات اثبات الوجود والعكس **قال المؤلف** قوله اعلم ان الاحكام الشرعية  
 للحكم معان ثلثة اى مشهورة لان له معان سبعة اربعة منها غير مشهورة وهي  
 نفس النسبة الحكمية ونفس المحول ونفس القضية واطلاق الحكم على هذه المعان  
 اما بطريق الاشتراك او بطريق الحقيقة والجاز والحق السبع يمكن ان يراد منها  
 واما الباقية فتركيبية جدا قال المحشى الفاضل علم انه قد حقق ان الواقع بين زيد و  
 قائم هو الوقوع بعينه او اللاوع كذلك ليس هناك نسبة اخرى هي مورد التجا  
 والسلب وان قد يتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها او لا حصولها  
 في نفس الامر بل باعتبار انما يتعلق بها الطرفين بتعلق الثبوت والافتقار و  
 يسمى حكمية وتورد الابواب في السلب وتسمى ثبوتية ايضا نسبة العام الى الخاص  
 اعني الثبوت لانه المقصود اولا وقد يسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء  
 الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر فان زود  
 فهو انك واما اذ عن حصولها او لا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم  
 بالمعنى الثاني عند المحققين فالنسبة الثبوتية يتعلق بها علوم ثلثة اثناء  
 بظور بان احدها لا يحكم النقيض والثاني يحمله والثالث تصديق فقد ظاهرا  
 المعنى الاول ليس امرا مغايرا للوقوع واللا وقوع كما قدم المحشى المدقق  
 حيث جعل الوقوع معنى آخر للحكم واما معنى قوله نسبة امر الى آخر فتعلق امر  
 باخر وقوعا كان اولا وقوعا باء كانا الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللا وقوع  
 او تعلق الامر باخر سواء كان مورد الايجاب او مورد السلب كانا بمعنى ادراك  
 ان النسبة واقعة او ليست بواقعة صحتها كمالا لاطلاقين الشارح في

الكوني

قوله احمد

الشي

الشرح لمصدر المنتهى وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها اذرا  
 ان النسبة الثبوتية واقعة في نفس الامر وليست بواقعة فيها كما ذكره المحشى  
 المحشى المدقق من ان كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها بغير  
 بانه المراد بالنسبة النسبة القيدية التي يراد عليها الايجاب والسلب النسبة  
 المتامة الجبرية لا الحكم على تقدير كونها مامة نسب هو ادراك وقوعها فقط على  
 او مسليا بل ادراك لغتها على وجه الادعاء ان كذلك ليس شي في قوله وخطاب  
 المحشى في الخطاب في اللغة بوجه الكلام نحو الغير لا فهم ثم نقل الى ما يقع به الخط  
 على الكلام الموجه الى الغير كلاهما وهو بهذا الكلام النفس الازلي كما ذكر  
 اليه لا شعري من قديم الخطاب بناء على ازالة التعلقات والنبوء امر او  
 بهما وغيرهما واما اريد بالخطاب ما حوطت الى ما ثبت بالخطاب وهو  
 الاثرية ثبت عليه كوجوب الصلوة يلزم امراد بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه با  
 بافعال المكلفين متعلقة بفعل ما من افعالهم لا يجمع افعالهم على ما  
 يوهب افعاله من الاستغراق والالم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجمع الافعال  
 فذلك من خواص النبي عليه السلام كابانة ما فوق الابعاد من النسب ثم باضافة الخطاب  
 الى الله خرج من سواه وقوله المتعلق بافعال المكلفين في الخطاب متعلقة باحوال  
 ذاته وصفاته وتسميتها ويقوله بالاقتضاء او التحذير في خطاب الله المتعلقة  
 بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء او التحذير كالقصاص البينة لا فعالهم والا  
 حار المتعلقة بافعالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ومعنى الاقتضاء  
 الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او طلب  
 الترك مع منع الفعل وهو التحريم او طلب الفعل بدونه وهو الذم او طلب  
 الترك بدونه وهو الكرامة ومعنى التحذير عدم طلب الفعل والترك وهو الابانة  
 قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما من الذم والكرامة وهذه خمسة  
 اقوال للحكم اذ كان المراد بالحكم لخطاب ما حوطت به وان كان المراد به ما يقع

وحاشية لبيان سبب  
 في قوله اذا كان الخطاب بالافعال المتعلق  
 بافعال المكلفين بالافعال المتعلق  
 كما قال المحشى المدقق انما  
 عن المعلوم وهو مقتضى انما  
 هو طلب الفعل على تقدير وجوبه فلا كما اذا  
 واما طلبه من على تقدير وجوبه فلا كما اذا  
 قدر الرجل ابنا له فادناه بطلب  
 العلم حين الوجوب مسجده



به الخطاطين بالحكم في الايجاب والتحريم مثلا لا مثل الوجوب والحرمة لا هذا لئلا  
 متبرنا على الايجاب والتحريم يقال وجبة فوجبت وحرمة فحرمت والتمثيل اما في  
 على المساحة واما معنى ما ذكره بعض المحققين من ان مثل الايجاب في الوجوب متحد  
 بالذات ومختلفا بالاستنباط فالخطاط انما يحاكم بين الايجاب والوجوب  
 الى حافية الحكم وهو الفعل يكون وجوبا والترتيب لفاء ايضا باعتبار هذين  
 الاعتبارين كما في النجوى قوله وهذا الاجز غير لازم مراد لانه المنبأ من الافعال  
 الجوارح المتقابلة لا اعتقاد فلو كان المراد المعنى الاجز لم يكن علم الكلام بالحكام  
 الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد ولو تخلفنا وعمدنا الفعل  
 الاعتقاد بناء على انه فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام بالوجوب  
 اخوانه من حيث يقصد به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالافعال  
 الى كونه معلومات العلم تلك الاحكام كما هو الظاهر ان بنى الى فهم فكذا الى  
 في فهمه وقرينة فلا تلتفت المناقشة بان معنى التعلق في الثانية كونها من المعلومات  
 لاحصاء في تلك الاحكام على بياض الوجوب وكونه في الكلام في غاية الذرة  
 كذا نقل عنه مثل قولهم النظر في معرفة واجب في معرفة واجبة قوله واستدراك  
 فيد الشرعية اذ بعد اضافة الخطاب الى الشارع وهو الله لا حاجة الى هذا  
 القيد **قوله** اللهم الا ان يحل اليك استثناء من استدراك فيد الشرعية اي الا  
 ان يحل على تجريد الاحكام عن الاضافة الى الله وبطلان الخطابات المتعلقة او  
 يقال في لفظ الشرعية تأكيد لانه يقصد به ما علم ضمنا او يقال ان التعريف  
 للحكم الشرعي لا للحكم المطلق لا يلزم الاستدراك لكن الحذف اذا ضرورة  
 في الحذف على هذا المعنى قوله فاما ما ذكره بعض افاضة المعنى الثالث فمفسدا فلو  
 اما المعنى الاول فنقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجي وسموه ما يفيد معرفة الاحكام  
 فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعا اذ لا معنى لفائدة معرفة التصديقات  
 انتهى في وجه حمل القول على العلم في قوله والعلم المتعلق في كلا الموضوعين على

على كل واحد من العيان الثلاثة اعني التصديق بالمسائل ونفس المسائل و  
 الملكة الى صفة منها لا يختلف قوله والثاني يعني المراد المعنى الثاني وهو  
 ادراك تلك النسبة فيجعل العلمان في الموضوعين عبارة عن المسائل في  
 التعلق من قبيل تعلق المعلوم بالعلم ويجعل العلم عبارة عن الملكة في تعلق  
 التعلق من قبيل تعلق السبب بفعله وجه العمل هو عدم التكاليف في معنى  
 التعلق انتهى اذ في حمل المعنى التصديقات بالمسائل يحتاج من التعلق الى  
 التكليف يقال جملة التصديقات متعلقة بما هي متعلقة متألفة منه اعني التصديقات  
 الخصوصية او يقال التصديق على مذهب الامام متعلق بالحكم الذي هو موضوع  
 قوله وعلى التصديق من سواء كان المراد المعنى الاول والثاني مع الشرعية بمعنى ان يحفظ  
 جميع الياس على القواعد الشرعية بان لا يخالف القطعيات على مقتضى نظر  
 العقول الفاضلة لا ما يتوقف على الشرع بمعنى انه لا يذكر لولا خطابات الشارع  
 والالزام خرج اكثر من المسائل الكلامية عن المقسم لان وجوده ووحدة وفترته و  
 علمه وحكمه لا يتكلم على الشرع بل انبأت الشرع متوقف على تلك المسائل لكن  
 يجب اخذها منه ليصح للاعداد **قال المولى الهادي** قوله فان يتعلق بكيفية العمل ان  
 اريد به مطلق التعلق كقوله اريد به مطلق التعلق اي كون الشيء منسوبا الى  
 اخرى باني وجهه كانه فالمراد صحة معنى التعلق في كلا الموضوعين فلاننا وبطلان ذلك  
 بالاعتقاد وقيل ان اريد بالحكم ادراك النسبة بحيث لا يزل الاعتقاد بالمعتقد  
 وان اريد مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذي هو الادراك  
 ورد بانه لا شك في صحة قولنا الادراكات التي يقصد بها التصديق فقط لا  
 العمل سمي علم التوحيد والصفات كما حقق في حاشية المطالع وانما لم يذكر  
 في معنى اذا اريد مطلق التعلق فلما انها تتعلق بكيفية العمل متعلق بتعلق  
 العمل ايضا لكن موضوعها ايضا فلم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للشارة الى  
 كونه وهي ان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية فاما الاحكام الفقهية انما يتعلق

ما يؤخذ من النص

ان سادس كان تعلق بالمعلوم او حكمه  
 وسادس كان تعلق الاستدراك او حكمه  
 منه



بفعل الكلف في حيث الوجود والندب نحوها بجلا كذا في الاحكام الشائبة فانها متعلقة بنفس الاعتقاد واما فان عاقبة الاحكام لان بعضها متعلقة بكيفية الاعتقاد مثل معرفة العلم واجبة فزعمنا انما يريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل او الى كيفية العمل الثاني اولى اذ فيه اشارة الى تلكه وقرر وقوع في شرح المقاصد يدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب الى احدى عبارته انتهى قوله وان اريد الخ اي انما يريد بالتعلق التعلق المحصور وهو متعلق الاسناد بطرفيه ان كان الحكم بمعنى النسبة او بتعلق التصديق بالقضية ان كان الحكم بمعنى الادراك النسبة فمعه تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفاه بناء على الاول وادراك الكيفية المبنية للعمل بناء على الثاني فلما حجت الى التاويل في قولنا عنها ما يتعلق بكيفية العمل بالاحتياج في قوله بالاستعداد اذ هو ليس بغير النسبة ولا قضية فالمراد به المعقولات اي ما يتعلق به الاعتقاد في الجملة اعم من كونه بالذات او بالواسطة والاول مثل تعلقه بالنسبة والثاني مثل تعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة فاندرج ما ذكره المحققين من ان تعلق النسبة بالمعتقد بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ثم لا يبعد ان يكون نفس النسبة او مجموع علم الطرفين ولا احدهما بدونه النسبة على ما لا يخفى قوله في قوله اشارة الخ يعني اذا كان المراد من التعلق تعلق الاسناد بالطرفين او تعلق التصديق بالقضية فلا بد من ذكرها ولكن في اعتبار تعلقه بالكيفية المضادة الى العمل اشارة الى تلكه وهي ان موضع الفقه العمل لان المتبادر من تعلق الاسناد او التصديق بكيفية العمل كونها مسند والعمل مسند اليه بناء على انهم اذا اعتبروا عنه الحكم الجبري بالنسبة التقيدية اضافوه الى المحكوم عليه كما قالوا مع قولنا زيد ابوه قائم زيد قائم الاب كذا نقل عنه فتلك الكيفية من عوارض الذاتية للعمل فبذلك العمل موضوعا قوله وليس موضوعه العمل اي بوجه الوجوه المعينة في موضع المسئلة سواء كان عين موضوع او نوعا منه او عرضا ذاتيا لموضوع



العلم او نوسا منه فان خرج ما قيل من ان موضوع العلم اعم من موضوع المسئلة  
 فلما يلزم من كون موضوعها العمل عدم كون موضوعه العمل قوله **كان قولهم** ان  
 قبل التنبه فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التاويل فيه انه لو كان  
 المراد بالعمل اعم بالفعل القلب الجوارح يلزم ان يندرج علم الكلام في الفقه  
 فالمراد بالعمل على الجوارح فلا بد من التاويل قوله ثم ينبغي ان الجواب عن قوله  
 ولا هم عدوا يعني ان المحسوسات عنه في الفرائض قسمه التركة والقسمة من افعال  
 الجوارح فيكون موضوعه العمل وبالحكمة كل مسئلة ليس موضوعها فعل المكلف  
 يحجر جملته اليه كسئلة المجنون والصبى فانه راجع الى فعل الولى وانما يجب  
 الارجاع مبرأ عنه على الفقه ارجاع الحكماء الفقهاء **قال المولى الحياى** قوله وبان  
 علم التوحيد والصفات هذا من قبيل العطف على معمولى عامليهما تحتين والخروج  
 الى **قال المحشى** للفقهاء فيه ان المعطوف الاول بالثانية كما ان المعطوف عليه بالاول  
 الاول بالاولى وليس شئ منها مجرورا والخروج من الثانية والاولى وليس شئ منها  
 معطوف والمعطوف عليه واجبا عنه المحشى الفاضل بانه اراد بانه معطوف على  
 فتح سقط ما قاله بعض الفضلاء ان الظاهر هذا من قبيل العطف على معمولى عام  
 عاملين على مذاهب من يجوز مطلقا ويكون ان يقال ولعل النسخة عند المحشى  
 وقعت والثانية بدو الجار قوله النظرية اى ما يمكن المقصود منه النظر والاعمال  
 عنقاد دون العمل قوله من مثل اصول الفقه **قال المولى الكنتى** بل هو من مثل  
 الكلام اورد فيه بطريق المبدئية وفيه اجماع من موضوع اصول الفقه  
 وجبته عرض الى انه يجب عنه في الاصول ولذا قال ان هذه المسئلة مشتركة  
 الى قوله مشتركة بين الاصولية فان حجية الاجماع من حيث انها مناط الاستنباط  
 مسئلة الاصول ومن حيث انها مناط الاثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام  
**قال المولى الحياى** قوله اشهر مباحثه يشير الى ان له مباحث  
 اخرى اقوال لاشارة في اضافة الاشهر وجود المباحث الاخرى ظاهرا عند من

قوله

سہ ماہی

سہ ماہی

منه انه انما يندرج فيه لو كان  
موضوع الاعتقاد وفيه ما  
هو

قول الحمد لله الذي  
 خلقنا من غير شيء  
 وهدانا لهذا الذي  
 كنا فيه غير آلفين  
 الحمد لله الذي  
 هدانا لهذا الذي  
 كنا فيه غير آلفين  
 الحمد لله الذي  
 هدانا لهذا الذي  
 كنا فيه غير آلفين



يقول انه موضوع علم الذات كالموجود مطلقا اذ ذات ذات الممكنات  
او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا  
فان مباحث الامور العامة والاعراض والخواص من الكمال وليست في الشهرة مثل  
المباحث الالهية واما عند غيره وما يجعل موضوع ذات الله فقط فيجعل البحث  
في الكلام عن اعراض الذاتية وهي صفاته مطلقا وجودية او لا واعراض الذات  
الذاتية لصفاته فالوجه في الاشارة ان الصفة المطلقة اي المذكورة بدون قيد هي  
المخصوصة بالصفة الذاتية الوجودية فيبقى له مباحث اخرى غير الصفات الوجودية قوله  
ولذا اي لاه الصفة المطلقة عند علم هي الصفات الذاتية الوجودية لم يحدوها  
الاحوال كالعالمية والقادرية وتكونها ومباحث الافعال كالخلق والتكوين و  
مبحث النبوة والامامة وان رجح الكل في الصفة ما فاء الاحوال راجعة الى الصفات  
الغير الوجودية والافعال الى الصفات الوجودية الغير الذاتية والنبوة بمعنى الانبيا  
والامامة بمعنى نصب الامام راجعت الى صفة الفعل قوله تعالى ان الامامة لا تخلو  
عنه قوله فلان الصفة المطلقة التي يجب سلمنا ان الصفة اعلم من الذات وغيرها كقول الامامة  
انما هي في الفرق بين ما ترجع الى صفة من صفاته مما يشهد ان مباحث التوحيد والصفات  
اشهر ومبحث الامامة ليس كذلك قاله او اخر من مباحث المقاصد لانه ان مبحث  
الامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المحصورة من فروع الكفاية اذ هي امور  
كلية تتعلق بها مصالح دينية او دينية لا ينتظم الامور الا باصولها فيقصد ان  
ان يحصيلها في اقلها من غير ان يقصد حصولها في كل واحد ولا خفاء في ان  
ان ذلك من الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس مباحث الامامة اعتقاد  
فاسدة واحتمالات كثيرة من الروافض والخوارج ومالت كل منها الى تعصبا  
لخاصة تقتضي ان رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقايد المسلمين والقبح  
في الخلفاء الراشدين من العقل بانه ليس للبحث عن احوالهم وافتقارهم كثير  
تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب باب الكلام ورتبنا

انما هو في الاول والثاني  
بالاحوال والتفصيل

لكنها ليست في الشهرة  
كالمباحث الالهية مثل الصفات  
الفعلية والعلوية

ادرجوه في توقيف حيث قالوا هو العلم المباحث عن احوال الصانع والنبوة  
والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام انتهى فالامامة من الفقه  
في الحقيقة ومن المقاصد في العلم الكلام بالنظر الى الظواهر فانها مباحث بين الكلامين  
كما هي المحنى الذي في قوله لا عند بعض الشيعة فان مرجعها عند علم الى ان  
نصب الامام واجبه على الله تعالى فالامامة عند علم من المثل الاعتقادية ونزول  
اهل السنة والجماعة ان يجعل الخلق بدليل سمعي قال عليه السلام من مات ولم يعرف  
امام زمانه مات ميتة جاهلية قال الشيخ وقد كانت الاوائل اهل هذا الباب  
البيان للذوي العلمين وحوار سوال بر دعوى دعوى الشرف لعلم الكلام  
وتقرير سوال ما مضى فبا ان يقال كيف يكون له شرف وهو يدعى مذمومة لم يكن في  
زمن خير القرون واما نقضا فبا ان يقال لو كان له شرف وسافية حميدة لما اهتم  
خير القرون واما معارضة فبا ان يقال ذلك ما ادعيت لكم عندنا ما يدل  
على خلافه وهو ان الكلام لم يكن في زمن خير القرون وكل ما كان هذا لا يليق شر  
وتقرير الجواب اما على الاول فبا اثبات المقدمات الممنوعة فبا ان يقال لما كان خير القرون  
ببركة محمد النبي عليه السلام مستغنيين عن التدوين ومتصفي بالعقائد الحقة  
الما حوزة منه عليه السلام الموصلة الى السعادات الدينية والدينية يلزم  
ان يكون منزها واما لم يمتحوا عنه بالوجه المتعارف فبا بيننا لعدم الحاجة اليه على  
الوجه المتعارف واما على الثاني والثالث فنطريق المنع فبا ان يقال ان اردتم  
انه لم يكن في زمنهم مطلقا فكم كيف والمحمود والقراء من مخون بالعقائد الحقة  
وام استغفروا بالقرآن واما اردتم انه لم يكن في زمنهم على هذا الوجه المتعارف فبا  
بيننا كما قلنا لكنه بدعة حسنة وكذا الكلام في جانب علم الفقه لان الادلة والآراء  
كانت قائمة في زمنهم واما لم يكن هذا الترتيب والتدوين واقعا فيما بينهم  
لصفاء عقائدهم على استغناء الصحابة عن تدوين علم الكلام قوله وقر العبد  
على استغناء التابعين عن التدوين المذكور وقدمها على ما علق بها لوجه

من اجل انهم لم يمتحوا عنه  
بالاحوال والتفصيل  
من اجل انهم لم يمتحوا عنه  
بالاحوال والتفصيل

قوله



ذكرها انت الله تعالى وقوله وثقله الوقايح عطف على لفظ عقابهم ويجوز  
 عطف على بركة صحبة النبي عليه السلام لانه الامم للتعليلية والباء السببية فتقاربان  
 والوجه هو الاول قوله الى ان حدثت الفتن متعلق بالاستغنى بمعنى بانها الطائفتان  
 كانتا مستغنيين عن التدوين الى ان حدثت الفتن فاحتمل بعضهم الى التدوين  
 حتى دون مالك من التابعين الفقه وكذا الامام ابو حنيفة قد صنف الفقه الاكبر  
 لو ثبت كونه من التابعين فلا يبرر داه الاستغناء الطائفتين لم يثبت لزمن الفتن  
 لانها لم يدر كما ولا يحتاج الى الدفع بما قوله الى ان حدثت متعلق بجزءه اي فلم  
 يدون الى ان حدثت فيقول ان الفتن والبق كان في زمن الصحابة ولم يدونوا  
 ورد بان العلة جميع المذكور في سياق الغاية وقوله وكثرة الفتاوى الكثيرة كانت  
 كناية عن اختلاف المفتين في الجواب منى ليست متفرعة على الواضحات وان كانت  
 اجوبة للواقعات فتفقد رعاية السببية قوله فاستغلوها بالنظر والاستدلال  
 الفاسدية والنظر ترتيب امور معلومة للتأدي الى مجهول وهو ان القول الثاني 2  
 والوجه والاستدلال خاص بالحق لكنه اعم من ان يكون من العلة الى المعلوم ومن المعلوم الى  
 الى العلة والاولى لم ياتي واثنى اتي وقوله والاجتهاد في اللغة الجهد والمثقة وفي  
 الاصطلاح استغراق الفقيه الواسع لتحصيل ظن حكم شرعي وهذا هو المراد  
 بقوله بذل الجهود لنيل المقصود والاستنباط هو في اللغة اخراج البهت وهو الماء  
 يخرج من البئر اول ما يخرج وفي الاصطلاح اخراج الاحكام من الادلة السمعية والاجتهاد  
 والاستنباط ناظر الى علم الشرائع والاحكام كما ان النظر والاستدلال ناظر الى علم  
 التوحيد والمراد الاستغناء هما مع الوجه المتعارف فيما بيننا من تحريم الدلائل  
 والتحصيل المقاصد والقضاء بصفاء قرايجهم كانوا يستحصلون المقاصد من مقتضى  
 مقتضى ويستغنون بها من غير تكلف في تحريمها وتطبيقها على القوانين والمراد  
 بالاصول الادلة دون القواعد والالا حتم الى الاعتذار بانه لا وصية في جميع الالفاظ  
 اتمت ادق في الخط عند البلغا قال **الحمد لله على ما** قوله وقد كانت الالفاظ في قوله

ولاني عهد الصحابة والتابعين هذا انما يصح اذا لم يكن ابو حنيفة من التابعين  
 والا فصح قد صنف الفقه الاكبر في الكلام قوله لما هم ملوه لانه انما مال به شرف  
 وعافية حميدة فصح عقلا وشرفا فعلم ان ليس له شرف وعافية حميدة والالزم  
 تجوز ارتكاب الفياحة في حق ائمة التقى والهدى الذينهم كالتجوز بشرها  
 النبي عليه السلام قوله مع ما عطف عليه وهو قوله وقرب العهد وقلة الوقايح  
 وعلمهم المراجعة الى الثقات قوله لما اهتمام اراد به اهتماما باليسر وجهه  
 الاختصاص بقرينة المقابلة مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود  
 الحكم ابتداء من الاول لانه لا يجرى اليه الشرح من اول الامر ومثل كونه الغرض مقلدا  
 بالسبب لا بالحكم مثل كونه دعوى بلا دليل كذا نقل عنه واتي قلنا اراد به الحكم  
 الاختصاص من جهات الاهتمام فلا يخلو سببا مستقلا قال عبد القاهر انما يجز  
 اعتمادا في التقديم شيئا جرى مجرى الاصل غير العناية والاهتمام لكن ينبغي  
 ان يفرضه العناية بشئ ويعرف فيه معنى وقد ظن كثير من الناس انه يكفى ان  
 يقال قدم للعناية من غير ان يذكر من اين كانت تلك العناية وبم كان اهم انتهى  
 كلامه ذكره في المطول قوله لا ما توهم اشارة الى ان الاختصاص اضاف الى ما  
 النظر الى ما يتوهم لاحقني بمعنى انه ليس لعدم التدوين وجه سوى ما ذكره املا  
 قوله مع انه من التابعين قال الشارح الفاضل فيه ان ما كان يشترط في تدوينه على  
 ما قال في القرب وتتمثيل رواية الكاهن في الاضاح وتابعي عن تابعه كرهى  
 عن مالك قال الشارح وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العلمية من ادلتها التفصيلية  
 بالفقه الى ان عليه ان الفقه هو نفس معرفة الاحكام لا ما يفيد واجب  
 بان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل فان  
 المعرفة ههنا هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل وان كان المعرف متعريف  
 المشهور بمعنى التصديق بالمسائل وبما المراد بما في قوله ما يفيد معرفة الاحكام  
 الكلية مثل الصلوة واجبة والمراد بالاحكام الاحكام الجزئية مثل الصلوة واجبة

واراد ان اعتبار الاختصاص بالحقائق مثلا



على زيد وباء التقاير الاعتباري كافة الافادة نحو علم زيد بغير كمال وقال بعض  
 الفضلاء ولو فعل التعريف للفقه بمكة لم يتوجه شيء وقد جعل في شرح السلم  
 التلخيص كون التعريف للملكة ارجح وقيل ان قوله عن تدوين العليين وتمهيد القواعد  
 وترتيب الابواب ثابتي عنه عن الجوابين الاولين لان تدوين العلوم بعد تدوين  
 العلم يقال كسبت علم فلان وسمعت واما تدوين الملكة فما جاء به ذوق العلم  
 قوله عن ادلتها منطلق بالمعرفة وكونها على الادلة مشعرا لاستدلال على حقيقة البرهنة  
 فيخرج علم جبرائيل والرسول بالحدس لا بالكتاب فان قيل للرسول علم اجتهادى  
 ببعض الاحكام قلنا تعريف الاحكام للاستزاق قوله ومعرفة احوال الادلة الظاهرة  
 معطوف على معرفة الاحكام ففقيه مثل ما مر سواء اوجوب او لا عطف على الموصولة فلا  
 إشكال وكذا الكلام في قوله ومعرفة العقائد وقوله اجمالا اما تمييزه بنسبة المعرفة الى  
 الاحوال وحال عنها اى معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال وعنه وجه كل غير متعلق  
 بدليل او حال عن الادلة اى حال كونها جملة غير منبوذة بحكم حكم وقوله افا دلتها  
 متعلق بالاحوال حال عنها فقولها اجمالا لا يخرج معرفة الادلة تفصيلا مثل العلم باحوال  
 صلوا وزكوا وقوله في افا دلتها الاحكام لا يخرج العلم باحوال الادلة اجمالا لكن من  
 حيث افا دلتها الاحكام مثل كونها بسيطة او مركبة اسمية او فعلية الى غير ذلك قوله  
 ومعرفة العقائد قيل لا بد من قيد الدينية اى المسوبة الى دين محمد ليخرج العلم الالهى للحكمة  
 منه وفيه انه انما اطلق العقائد بناء على ما سبق من انه قسم من الاحكام الشرعية  
 فوقه الاحتمار به من العلم الالهى قوله لا عنوان مباحثة كانه قولهم الكلام في كذا  
 المشهور ان العنوان هو مدخل في قدر كثرمانية اوجه للتسمية بالكلام قال بعض  
 الفضلاء ونحن نزيدك اوجها الاول انه استغنى الصحابة والتابعون عنه بكلام الله تعالى  
 فالرجوع الى هذا العلم للرجوع تفصيل العقائد بكلام وانما في انه امتاز عن بقية  
 الحكماء لمطابقتها لكلام الله والثالث لا يفيد الجوارح الا الكلام واما الفقه ففقيه  
 القول مطلقا والرابع انه في مقابلة التصفية التي مدارها على السكوت والخامس

قال المتأخر لا سفر في الشريعة العلية من ادلتها  
 ان العنوان هو مدخل في قدر كثرمانية اوجه للتسمية بالكلام  
 او جعل العنوان مباحث في قولهم الكلام في كذا  
 وهو ما في

انه في افادة الاختصاص بالمبدء كلام الاختصاص بهي الاكثية فسمى باسم مركب  
 من كاف التشبيه واللام الا انه اخرى مجرى الاسماء المفردة في الاستعمال انتهى  
 الاول في قبيل الاسم المشترك بين اجزاء الاول الى تمام المدلول والوجه الثاني  
 من قبيل تسمية الكل باسم الجزء والوجه الثالث من قبيل تسمية الشيء باسم  
 مسببه لان الكلام مسبب القدرة المسببة للعلم والوجه الرابع كالحال من  
 تسمية الشيء باسمه مسببه والوجه السابع من تسمية المدلول باسم الدال والوجه  
 الثامن تسمية الشيء باسم التشبيه وقوله في الوجه الرابع لانه اول ما يجب بعلم  
 من التعليم لانه العلم والفرق بينه وبين ما يليه ان تعلمه وتعليمه هو المدلول في هذا  
 الوجه لا فيما يليه ولما ريد بالكلام فيه كلام الله كما الفرق في غاية الوضوح وقوله  
 ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فيه ان كونه اكثر من الفقه محل تردد الا ان يقال  
 لانزاع في الفقه اذ كل من يعمل باجتهاده يختلف الكلام والتفعل الدخول كما في الفقه  
 القاموس والكلم كما ياتي بمعنى الحج ياتي بمعنى التأثير قال المولى الحياي وسواء  
 ما يفيد معرفة الاحكام اذ قلت الفقه بمعنى معرفة الاحكام لا ما يفيد ما قلت المعروف  
 مهمنا هو المثل المدللة الى لاء العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق  
 على نفس المسائل فالمعروف بالتعريف المشهور هو الفقه بمعنى التصديق بالمسائل  
 والمعروف مهمنا هو الفقه بمعنى نفس المسائل قوله فانما في طالعها على الافادة  
 الى ان العلم المذكور نقل عنه وهذا القدر كاف في اطلاق الافادة كما يقال خبر  
 الرسول يفيد العلم الاستدلالى وبما بين في ذلك قولهم بمعنى قولنا مقدمة الكتاب  
 في كذا ان هذا المعاني في تحصيل الادراكات بمعنى انه تحصيل تلك المعاني على حقة  
 الشرف الجرجاني في حواش المطول في براد بالاحكام المعنى الاول من المعاني  
 الثلاثة انتهى قوله ولكن نقول ان اى الفقه هو الاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام  
 الجزئية فان المعرفة يستعمل في الجزئيات وفيه ان المأخوذة من الادلة التفصيلية  
 هي الاحكام الكلية للجزئية الا ان يعتبر الواسطة واجاب عنه الفاضل المحشي بان

كسب ان لا اكل الدم الى الدنيا مثلا  
 اي باحدى الحسنيين العلم والسمع وذكره  
 البضاوي في تفسير قوله تعالى من  
 به كلمات موهمة  
 لا ما يفيد ما عند المصنفين على جهل  
 انما بالجواب والفضل او التفاضل عنه  
 موهمة

ان العلم بالاحكام الشرعية العلية من ادلتها  
 التفصيلية موهمة











معتقدات باطله في حق الاخرة وللنصارى اعتقاد الذوات الثلاثة المقدسة  
 والمراد من الموقر هي مرتبة الى ثلاث وسبعين والحكام ليست منهم وكذا الاسكندر  
 فيكون ليست منهم من جنتهم عن الحكمة فلا يدان الخلاف مع الحكماء اكثر من المسئلة  
 التي بينها صاحب المذهب لانت في خلافها وان كان على خلافه مع غيره ذكره بعض  
 الافاضل قوله وينت المنزلة المراد به اثبات الواسطة بين الايمان والكفر  
 الاعراف الذي اثبت بعض السلف بين الجنة والنار كما ظنه البعض من كلام المعترزة  
 وسباني الكلام في اصل الاعراف قوله فسموا المعترزة التفرغ يدل على ان هذه المسئلة  
 وقعت لقول الحسن وقيل انه لما طرده الحسن عن مجلسه قال الناس انه اعتمر  
 قوله اصحاب العدل والتوحيد اما الاول فلقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب  
 العاصي على الله تعالى واما الثاني فلقولهم بنفي الصفات القدسية والعدل عن  
 عدم الجور واما بمعنى ما تقر في التفسير انه مستقيم ولا يبعد ان يلقى العدل في التو  
 حيد كما فسر به قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان قوله توغلو او غلوا في البلاد  
 والعلم ذهب وباله وابعده ذكره في القاموس والتثبت بنيل الفلاس في كناية عن  
 دناوة رتبتهم وفي قوله في كثير من الاصول توجب مزيد لهم اذ بناء الاصل الى  
 سلك على الفلسفة التي تنفيها اصول الاسلام خارج عن طور العقل في قوله  
 من الاصول اشارة الى انه لا بأس بالاعتداء بهم في طريق الاستدلال ونص في النظر  
 قوله وشاع مذهبهم الى ان قال يقتضيه انتهاء الشيوع فيه ليس كذلك الا يقال  
 المراد الشيوع من غير مخالفة احد الى ان قال والاشعاب وقبيلة من اليمن لانه و  
 وعليه شاع مذهبهم ابو موسى الاشعري واصحابه ابو الحسن من شذبه والجبالي نسبة  
 الى جيتي بالفهم والفهم وتشديد اليا وفتحها كورة بجورستان لا ابا عا وابنه  
 اهلشام منها ذكره في القاموس وقيل تخفيف اليا موضعها كاذرون كذا في بعض  
 الحواشي وقوله ما تقول ثلاثة اخوة فينا اتفاقا لانه يجري في كل ثلاثة اخوة كالنوا  
 اول والصغير ليس عليه اي منقاد للامر ولا عاص لانه ليس في مور وقوله يتا

وعن ابن عباس في قوله تعالى  
 رجال ان الاعراف منزلة بين الجنة  
 والنار

بحر

بالجنة اي في الجنة لان نفس الجنة ليست ثوابا وقوله بالنار الاولى بالجهنم  
 وقوله لا يثاب ولا يعاقب اي وان كان في الجنة لا يكون الجنة والنار دارى ثواب  
 وعقاب ليست بالنسبة لكل من فيه بل بالنسبة الى المكلفين فان الملائكة  
 في الجنة وكذا اطفال المشركين بلا ثواب وكذا خزنة النار فيها بلا عقاب  
 قوله فادخل الجنة يعني من بابا يدل عليه تفرغ على الايمان والاطاعة والصغير  
 محروم عنه وقوله لو كبرت من باب علم اي طعن في السن قوله فنهت الجبالي  
 كالنفس لاخذ بعنة والحيرة وفعلها كعلم ونصر وكرم والجبالي من معتزلة بصره وهم  
 يقولون الى اصل بمعنى الاتبع في الدين واجبت الله فلزمه ما لزمه ومعتزلة بغداد  
 يقولون بوجوب اصل في الدين والدنيا بمعنى الا وفاق الحكمة ولا يلزم عليهم  
 شيء قال العلامة عصام هلمة قد اراد الله ظهور الحق وعلية اهل السنة والجماعة  
 والا فم يكن البهت على الجبالي واجبه ان يقول الاصل واجبت الله اذ لم يوجب  
 ترك حفظ اصل آخر فوقعه بالنسبة الى شخص آخر فلعلمه كان امانة لانه الكافر  
 موجبه لكفر ابويه واجبه لكل الجزع على موته فكان الاصل لهم حياة فلما حفظ  
 هذا الاصل وجب ترك الاصل له ولعله في منتهى صلي كما الاصل لهم ايجادهم  
 فلهذا لا الاصل للبشير فان الاصل له ثم قال ولا تلحق فيما ذكرت لك مع ان امداد الشئ  
 احق لهما وهو استاد الاستاذ الى الحق الاسرار الذي هو واحد بابا والذين افترق  
 بهم لاني لا افر على كتم الحق وان كل على انتهى ورده بعض الفضلاء بان هذا الجواب  
 اغايبتم اذا كان المراد بالاصل الا وفاق الحكمة لا الحكمة بيقينه ان ترك الجنة الكثير للشر  
 القليل فخرج واما على مذهب الجبالي فلانهم اذ هو يقول بوجوب اعطاء ما هو الا  
 صل للعبد على انه منزه الاصل في حقه لاجل اصل في شخص آخر ظلم في حقه وقيل  
 في دفعه ايضا بان الجبالي لا يقول بان الا بقاء وايصال لا تنفع واجبت عليه  
 حقه به وعليه ما ذكر بل الواجب عند اللطف التمكين والا فداركا عطاء العقل و  
 القدرة وارسال الرسول وهو حاصل في حق العاصي وفيه ان وجوب اللطف على الله تعالى



عند المعتزلة امر سوى وجوب الاصل مكان الجيب خلط احدهما بالآخر وما اوجب  
المعتزلة على الله امور الاول اللطف والثاني الثواب للطاعة والثالث العقاب على  
المعصية والرابع الاصل ذكره عضد الملة في الواقع **قال المولى الحاشي** اي ما يفيد معرفة  
العقائد هذا التفسير مبني على كون ومعرفة العقائد عطف على قوله معرفة الا  
حكام وامانا، التزم العطف على الموصول فالاشارة الى معرفة العقائد وقد عرفت  
في الدرس السابق ان في الاشارة احتمالا آخر والتسمية جواب سؤال كان  
قبل لم وسط وجه التسمية بين كلام المتقدمين وكلام المتأخرين ولم يذكر بعد  
مع انه هو الظاهر اجاب بقوله والتسمية الى كذا نقل عنه يعني وضع اسم الكلام انما  
كان من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم السبيل لان المتأخرين  
يتبعوا لهم في ذلك **قال المولى الحاشي** اي الواسطة بين الكفر والايان لان الامان  
محققه الايمان لان الامان عندهم مركب الكبرية ليس بمومن لعدم خبر الايمان  
اعني ترك المشيئة وليس كمالا فكونه مصدقا ما جاء به النبي عليه السلام فيكون الفسق  
واسطة بين الايمان والكفر قوله لا بين الجنة والنار دفع لانهم البعض من كلامهم من انهم  
ميتون الواسطة بين الجنة والنار تركب الكبرية لانه ليس بمومن ليلقى الجنة محله  
ولا بكافر ليلقى النار محله ووجه الدفع انهم لا يشيئون تركب الكبرية مقابلي واسطة  
بين الجنة والنار بل مندهم ان الفاسق اذا مات قبل التوبة يكون محلا في النار كما  
الكافر واذا كان مندهم هذا فلا بد وعليه ما قبل ان كون الفاسق محلا في النار  
عندهم لا ينافي ان يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار ويكون اهلها غير الفاسق  
او الفاسق يدخل فيها اولاً ثم يخرج في النار وذلك لان مراد الحاشي دفع ما يتوهم  
ذلك البعض الا الاستدلال على انه لا يمكن لهم القول بالواسطة قوله وبعضهم قال  
بعض السلف اي والحال ان بعض السلف يثبت الواسطة بين الجنة والنار فلا  
وجه لتخصيص اصل ابن عطاء بالاشارة وجعله سبب الاعتزال قوله واهلها من  
اسوي **قال البيضاوي** في تفسير قوله تعالى وعلم الاعراف رجال اي رجال من المؤمنين

اللفظ هو الفعل الذي يقرب العبد الى  
الطاعة ويعدو من المعصية كعبادة  
الانبياء مستحبه  
لان القول بالواسطة بين الجنة والنار  
متركب من ان لا يفسد المعتزلة  
والمقصود منه ان لا يفسد معتزلة  
من الخلق الباطلة منكم

مفروق

فقدروا في العمل فنجسون بين الجنة والنار حتى يقض الله بينهم باثنا قوله زمان  
فترة من الرسل وهو زمان لم يوجد فيه نبي من الانبياء ولم يبلغ دعوة النبي ان  
اهله وعند المعتزلة انهم معذبون لان العقل كاف في معرفة حسن الاشياء وقبحها وهو  
مخالف لقولهم وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وذكر القرطبي في التذكرة التي عثر  
قولا وليس فيها اطفال المشركين ولعل الحاشي اطعم على القول به **قال المولى الحاشي**  
فقال الحسن قد اعتزل عننا، قلت سبى الى قوله والمنافق كافر غير مجاهر فالحسن  
يثبت الواسطة بين الايمان والكفر للمبني الذي هو نوع من الكفر المطلق والمعتزلة  
يشيئون الواسطة بين الايمان والكفر المطلق فيلحق الاعتزال عنه منه لان الفاسق عنده  
منافق داخل الكفر لانه استدل عليه بقوله ان قيام الشخص على المعصية المفضية الى  
العذاب يدل على انه كاذب دعوى تصديقه بما جاء به النبي عليه السلام فان من اعتقد  
من العقلاء ان في المحرمة لا يدخل يده فيها فادخل يده فيها علم انه كاذب لكن نقل  
في البداية ان الحسن جمع عن هذا المذهب ولا يمكن حمل كلام المعتزلة على ما قال الحسن  
لانهم استدلو على دعوتهم بالامانة بعد اتفاهم ان من ارتكب الكبرية فاسق اختلفوا  
في انه مؤمن وهو اهل السنة او كافر وهو من سبب الخوارج او منافق وهو قول الحسن واخذنا  
بما تنفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمومن ولا كافر ولا منافق  
على ما ياتي من الشرح **قال المولى الحاشي** ولا ينافي ولا يعاقب الى قوله ينافي  
لونهما داري ثواب وعقاب لان وضع الاضافة للاختصاص قوله ولو سلم اي لو سلم  
ان معه كونهما داري ثواب وعقاب لان كل من يذللها يثاب ويعاقب كمن يذلل  
الى مستحقها وهو المكلفون عند المعتزلة لانهم قالون بترتيب الثواب والعقاب  
على الاموال على سبيل الوجوب واما عندنا فبعض طريق العادة فيجوز الثواب والعقاب  
بلا عمل قوله مغايبا لان الدخول بدون الثواب محقق عندهم في الصغار  
قوله كما يدل عليه السياق وهو وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي قوله ومن عليه  
فدخلت اي دخولها معا فيها مستحقا لهما لان الكلام فيه ولقرء على الكفر

اللفظ هو الفعل الذي يقرب العبد الى  
الطاعة ويعدو من المعصية كعبادة  
الانبياء مستحبه  
لان القول بالواسطة بين الجنة والنار  
متركب من ان لا يفسد المعتزلة  
والمقصود منه ان لا يفسد معتزلة  
من الخلق الباطلة منكم

اللفظ هو الفعل الذي يقرب العبد الى  
الطاعة ويعدو من المعصية كعبادة  
الانبياء مستحبه  
لان القول بالواسطة بين الجنة والنار  
متركب من ان لا يفسد المعتزلة  
والمقصود منه ان لا يفسد معتزلة  
من الخلق الباطلة منكم

منفصلة عن موضوعات الثواب والعقاب  
وبناء على تحقيق عدم الثواب والعقاب  
فيها مستحبه



والعصيان وكذا يدل عليه نسبة الدخول الى المحل طارة الى ان لا يختار مخرجا في  
 الدخول لا يخرج في **قال الولي** ذهب معتزلة البصرة يريده دفع ما قيل ان  
 الاخص في الدرام الجاني ان يقال ان الكافر المغدب ان لا يخلق او يسله  
 عنه العقل بدو ذكر حال الصغير وعينه وحاصل الدفع ان مقصود الاخرى ابطال  
 مذهب معتزلة البصرة والكانة على مذهب الجاني ومذهب غيره فليعلم ذكر الصغير  
 والعاصي واما ذكر المطيع فهو لا رجا الفان قوله بجل اوله لانه علم الله به هو  
 هو الا نفع للعبد في دينه وتركه يكون مجلا وان لم يعلم يكون سفيها يجب تنزيه الله عنها  
 كذا نقل عنه والاولى كذا نقل عنه والاولى كذا نقل عنه قوله فلنر في الزمان  
 لان الواجب على الله بحسب علمه في حقه ان لا يخلق او يمينه صغير او يسله عنه عقله  
 قوله وبعضهم اي معتزلة البصرة لم يعتبر جانب علم الله بل قال يجب على الله تعزير  
 العبد للنوب وان علم ان يكفر عند كونه مكلفا فيلزم عليه من مات عاصيا لان ما هو  
 الواجب على الله هو تعزيره للشواب وكلفه وهو حاصل في حقه والكفر انما حصل له  
 بقدرته ولا مدخل لقدرة الله فيه ما قالوا لكن يلزمه ترك الواجب من مات  
 صغيرا القدم التكلف حقه ولا يرد عليه من مات كافرا ولم يبلغ اليه دعوة النبي  
 فقط لان نوبنا الشواب كما يلحق بالنبي كونه ايضا بالعقل لانه كاف في معرفة حق  
 الانبياء وفتح ما عندهم لكن يرد عليه من مات مجونا قوله وذهب **معتزلة** بغداديون  
 من المعتزلة الى ان لا يجيب الله ما هو الاصل لعباده في الدين والدنيا ويعنون في الدنيا  
 به الاصل في الحكمة والتدبير يعني ما يقتضيه حكمه الازلية وتدير نظام العالم سواد  
 كان فيه نفع للعبد في الدين او الدنيا او في كليهما او لم يكن قوله ولا يرد عليهم ثم لم  
 يرد به ان مذهبهم حق لما سمعوا ابطال القول بالوجوب على الله وابطال المنزلة والفتح  
 العقلية الذين مدار كلامهم عليهم ما بل لا يرد به ان لا يرد عليهم ثم لم يرد على  
 معتزلة بصره من ترك الواجب من مات صغيرا ومن مات عاصيا الثاني  
 واراد على الجاني والاولى غيره من البصريين من المعتزلة **قال الولي**

هذا يعتبر جانب العلوم من الله  
 والله تعالى لا يخلق الا ما يشاء ولا يعلم الا ما يشاء  
 والافعال الحسنة تلك التي يصح بها له  
 في ذلك البعض من جوابي عن سؤال  
 الصغير ان قال لا يسله الله  
 وما يقتضيه الى ان لا يرد عليه  
 الشواب منها

وهم اللطافة الى اصحاب الحسن بن الحسن بن اسماعيل بن اسحق بن سالم بن اسماعيل  
 بن عبد الله بن هلال بن الى برده بن موسى الاشعري صاحب رسول الله عليه السلام والمات بدمية  
 اصحاب منصور ما تريد في تلميذ تلميذ الى غير العبد تلميذ الى بكر الجاني صاحب  
 الجاني تلميذ محمد بن الحسن النسيب من اصحاب حنيفة قوله كسلة التكوين وغيرها  
 كسلة الاستثناء في الايمان ومسلد اي ان العقل على ما سمعوا والمحققون من الفرقية  
 لا ينسب احدهما الاخر الى البدعة والفضالة ثم الحق ان افضل النية مع الفرة الناصية  
 الذين قال النبي عليه السلام في حقهم هم الذين على ما ان عليه واصحابي وهذا اعلم بتناول  
 الاشعة والمات بدمية وغيره من كاهن مذهب خاليه من البيع التي ذهب اليه هاسم الزوق  
 الاسلامية على ما ذكره في المواقف **قال الشيخ** ثم لما نقلت الفلسفة الى العربيين  
 اي في اللغة اليونانية الى العربية والفلسفة هي الحكمة وهي علم يبحث فيه عن اعيان  
 الموجودات على ما هي عليه فكل الامور بقدر الطاقة البشرية وقوله وفاض قال في الكثر  
 في قوله وضخم كالمذي خاضوا الخوض الدخول الباطل والهم قوله الى ان ادراجونه  
 في الصغير استخدام لغة الكلام المحلوطة كلام القدماء المبرج فيه كلام المتأخرين ووجه  
 الادراج ان موضوع الكلام عند المتأخرين هو الوجود بما هو موجود ويمتنع عن العالم  
 يكون البحث فيه قانون الاسلام قوله وهذا الكلام للمؤمنين الى نوع الكلام المبرج فيه  
 من المسائل الحكيمة فلما يرد عليه ما ذكره بعض الفضلاء من انه لا يتعين للدين فيه ولا حاجة  
 الى الجواب بقوله ان مطمح نظر الفرق بين الكلامين وهذا التقدير بكنى وليس المقصود في  
 الكلام المتأخرين قوله وبالمجدة هو اشرف العلوم اي ما يطلق عليه الكلام فقيه الخزام  
 وجهات شرف ثلثة لا تعدوها اشرف الموضوعات وشرف الغاية وقطعية لا وعدة في  
 المواقف كون المسائل قوم من جهات واراد وجه الشرف القطعية لا علم وعرف ساقا  
 وما نقل جوابا لثبوت تقريره لوكاه لمعلم الكلام شرف لما طعن فيه السلف لكن اللازم بال  
 لما نقل ابو يوسف عن ابن حنيفة انه قال ان كل كلام فقد تزدق وقيل هذا قول ابو يوسف  
 وقال ابو يوسف لا يجوز الصلوة خلف من لم يكلم بحق وقال بعضهم من طلب النجاة

عنه



بالكلام فقد تنزق وقد نزلت بوضيفة ابنه حماد حيا راه يكلم في الكلام وتقرير الكلام  
 انما نقل من الطعن فيه انما هو لاربع طوائف الاول هو المتعصب في دينه يقصده بروج  
 مذهبه والثاني هو الفاضل عن تحصيل اليقين لم يترك فطنة كافية لتحصيل اليقين فنظره  
 في مباديه يقتضيه الى التشكيك في مواضع الدين فعليه ان يستتم بحسنة العايز ويترك  
 بدو البعثة والثالث هو الفاضل عن دعاء المسلمين ففرصة الاشتغال بمقاصد  
 التمكن من ابطاله ورده والراجح هو اني نظر في الفلسفة يقع في ظلمات الفلسفة  
 وربما يجبر رأي الحق من ورائه قوله مبني على الكلام على الاستدلال الاول الاستدلال  
 بالحدوث لانه المبني على الاستدلال بل هو الاستدلال ولعمري الاستدلال بوجود الحدوث  
 بالحدوث وباحوالها فكانه ان اراد ان المبني على الاستدلال بوجود الحدوث  
 لانه قد يلحق باحوالها ذكره عصام كلمة ولم يقل بوجود الممكنات لان علة الاصل  
 الى العلة عند قدماء المتكلمين الحدوث فيلزم ان يكون مع الحدوث وقبله المكان  
 بشرط الحدوث وهم لا يقولون ان العدم لا يلد له علة وعند الفلاسفة وبعض  
 المتكلمين هو الامكان لانه اذا لحق كون الشيء غير مقتضى الوجود والعدم با  
 بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده او عدمه لا يلحق الاسباب خارج وهو المقتضى  
 والمراد بصفاته صفاته في الجملة وكذا الافعال اذ بعضها اسمها كالكلام وحشر الاسباب  
 وكذا الضمير في منها راجع الى الصفات في الجملة اذ ليس لجميع صفاته دخل في السمعيات  
 وكلمة ابتدائية فيقول في معنى الباء فلا يريد ان الصحيح ثم بها والمقتضى ثم الوصول منها الى  
 الى السمعيات فلا يريد ان المتكلم على السمعيات ولا حاجة الى قوله وتحقق العلم بها لان  
 التنبية على الوجود يستلزم تحقق العلم بها الا ان يقال ان التنبية بعطف اللازم ان التنبية  
 لازم واقعة على الملزوم واللازم على حدة للمبالغة التي يقتضيها المقام والمروبا  
 التنبية المتنبية لاما هو فعل المتكلم ثم التنبية لا يحقق وجوده ما تسمى به بل هو المشهد  
 وغيره الا ان يراد جنس ما تسمى به هذا قال بعضهم ما لم يثبت حقائق الاشياء والعلم  
 بها لم يكن معنى لدعوى حشر الاجسام ووجوه الجنة والنار وارسال الرسل الى غير ذلك

فالقول

الحق

فاشروع في الكلام فخرج ابطال قول السوفسطائية قال الشيخ قال اهل الحق وهو  
 الحكم المطابق للواقع لما اراد باهل الحق اهل السنة والجماعة ترغيبا في سلوك سبيلهم  
 كان المقول هذه المسئلة او مجموع ما في الكتاب فان راي ان الحق ليس له اهل  
 الحق وان كان الحق من سمائة او بعض الجزم والاحتياط بالغير باهل الحق اهل السنة  
 والجماعة لانهم يشيرون الى حق ما هو عليه دون ما هو من الفرق اولانهم اهل الاحتياط  
 من حيث انهم حفظوا ظاهر السنة وما جاز على الجماعة ولم يشيروا الى ما هو عليه قوله وهو  
 المطابق للواقع هذا من تركيب الحق والصدق ولكن يفرق بينهما بحسب الاستعمال  
 وبحسب المعنوم اشر الى الاول بقوله بطلان الحق والحق في بقوله وقد يفرق بينهما  
 الى قوله واما الصدق فاما بين معنى الحق وهو ايراد استعماله ومقايده وكان مفسرا بما  
 نشره الحق ومستقلا في الموارد المذكورة وان كان نادرا كان مظنة ان يتردد السمع  
 في انهما مترادفان امتضا فقلنا وتبان وان مقايدها وردت كلها اما ازالة تردده و  
 تفصيل للجميل الواقع في ذهنة فذكر ان بينهما تفاوتان فان استعمال الصدق في  
 الاقوال كثير من استعماله في الموارد الاخر واستعمال الحق في الكل على السواء وان مقايده  
 الكذب عرفنا مترادفان ولا تفاوت بينهما غير ما ذكرنا لذا قال وقد يفرق الحق  
 قوله ومعنى حقيقة مطابقة الواقع اياه ان كونه بحيث يطابقه الواقع وانما قرنا  
 به لان لمطابقة صفة الواقع والحقيقة صفة الحكم فلا يلحق هو وهو وبعضهم ان مفهوم مطابقة  
 الواقع اياه صفة الحكم الا انه مركب فلا يشق منه صفة والحق في الجملة لا حاجة  
 الى التفسير لذكر الا ان يقال انه لتوضيح الحق ثم حاصل الكلام في المقام ان الحكم المطابق  
 للواقع له صفتان اعتباريتان كونه مطابقا بكسر الباء ويقال له الصدق لانه اصل الحق  
 يجب اعتباره ووضع الاسم بارائه فان الاقرب الى الطبيعة ان يجعل الواقع اصلا ويقاس  
 اليه الحكم وكونه مطابقا للواقع بفتح الباء ويقال له الحق بالمعنى المصدري الحكم في هذا  
 الاعتبار جعل اصلا ثابتا حتى قيل هو الحق فغنية بمبالغة حيث جعل الحكم اصلا  
 ثابتا واعتبره بمطابقة من جانب الواقع فظهر فرق آخر بين الحق والصدق ووجه خفي



الحق في قوله قال اهل الحق وصحابة الصنفان للحكم ملازمان لا، صفة المفاعلة  
للمركبة بين الاثنين وان هذه الصفة تدل صراحة على السناد الى شخص فاعلم  
وضمنا على ما عليه مقولته **قال المولى الحجة** قوله قال اهل الحق الظاهر المقول  
مجموع ما في الكتاب الحق قوله الظاهر لا قرينة على التخصيص وقوله خلاف للسوط  
وكذا قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة حال فلا يلحق كل منهما مقولا للمقول قوله  
ويحتمل ان على تقدير التخصيص بقوله حقايق الاشياء ثابتة قوله ووجه تخصيصهم  
جواب سؤال تقديره ان ماعدا اهل السنة يشاركونهم في هذه المسئلة فالفقير  
باهل السنة مقصور ووجه تخصيصهم للجواب ان التخصيص مني على عدم الاعتداد  
بغيرهم فكانهم بمنزلة العدم في هذه المسئلة قال المولى الحجة في وهو الحكم المطابق  
بفتح الباء رعاية الى قوله بملاحظة الحجة اي الحكم المطابق للواقع من حيث انه مطابق للواقع  
للاواقع اذ لا اعتبارا بالصدق تعريف الحق على الصدق لان المطابقة تستلزم  
المطابقة بالفتح لتلازمها لا، المطابقة بين الشيئين تستلزم كون كل منهما امر  
مطابقا ومطابقا بالنسبة الى الاخر فعلم ان ملاحظة الحجة واجبة في تعريف  
كل من الحق والصدق والا لا ينتقض تعريف كل منهما بالآخر قوله لكن لا يلزم ان  
لا، قوله واما الصدق يدل على ان الفرق بينهما كجسب الاستقوال لا يجب المفهوم ومع  
الباء يدل على ان الفرق بينهما بهذه الاعتبار لم يبين في السابق وفتح الباء يدل  
على الفرق المبني بقوله وقد يفرق بعينه واما اعتبار المطابقة من جانب الواقع  
فيهما فلا قائل به قال المولى الحجة في قوله فقد شاع في الاول ان يشار الى ان قال  
الحجة الاشارة في الشيوخ مع الخفوض تأمل انتهى وقال الفاضل الحجة الاشياء  
مستفاد من الشيوخ والخصوصية فانه اذا كان الشيوخ مختصا بالقول كان  
الاطلاق باقيا في غيره بان الاسباب والنوع في الكلام المعقود راجع الى العقيد  
وقيل الاشارة بطريق مفهومي قال المولى الحجة يعتبر الحق من جانب الواقع  
اذا المنظور الى تعديل الكلام مطوي او انما سمي بالحق ما كان مطابقا معقودا

هذا ما قيل في كل منهما  
اي ان يلقى القول مجموع ما في  
الكتاب سواء المراد بالجميع  
مقصودا بالنقل المستعمل  
وتقدير الجواب  
شكلا لا في الاعمال ولا في الال  
والفكار مستعمل

المولى  
كل اسود

من جانب

من جانب الواقع كذا نقل عنه يعني ان معنى الحق في اللغة الثابت من حق اذا ثبت  
ولما كان المنظور الى المطابقة من جانب الواقع هو الواقع الذي هو ثابت ناسب  
ان يسمى كونه الحكم مطابقا بفتح الباء بالحق تسمية للشيء بوصف ما هو منظور  
في حصوله ثم اخذ منه صفة مشبهة ووصف الحكم به يقال حكم حق واما قال اولاً  
لان الحكم ايضا منظور بوجه الفاعلية في هذا الاعتبار لكن ضمنا الى صريحه والاعمال  
للمطابقة في هذا الاعتبار هو الواقع وهذا لا يقتضي باب المفاعلة التسمية بالفاعلية  
والمفعولية من الطرفين لكن ايها اعتبر صريحاً لزم، يعتبر الآخر ضمنا وكذا الصريح  
في الاصل هو البناء على الشيء مع ما هو عليه ولما كان المنظور اولاً في اعتبار المطابقة  
من جانب الحكم هو الحكم الذي هو متصف بذلك المعنى الاصل للصدق ناسب ان يسمى  
كونه الحكم مطابقا بكسر الباء بالصدق تسمية للشيء بوصف ما هو المنظور فيه  
اولاً والاعمال في قوله وهو البناء بـ، الان بناء صفة للكلم والصدق ههنا صفة للحكم  
واجب ان البناء ههنا مصدر مبني للمفعول اي كونه الشيء محبذاً عنه على ما هو عليه  
لامصدر مبني للفعل في الاجزاء والاول صفة للمحكم للحكم والثاني صفة للمحكم وبانه من  
المحكم بناء على ان المصدر المبني للفعل مستلزم للمبني للمفعول والمراد ههنا هو اللزوم فقط  
كما في تعريف الدلالة يفهم المعنى من اللفظ وهو صفة للسمع او المعنى فانه يستلزم لفظه  
اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما في حواشي المطول السيد قدس سره والاعمال في المدق بان  
انصاف الحكم بان معنى كونه البناء على الشيء على ما كان عليه على ما قبل واجبة بانه  
لا يلزم في وجه المناسبة انصاف جميع افراد بالوصف المذكور بل يكفي انصاف بعضهم به  
ان عدلوا الكلام الصدق والكذب حتى ان عدل على ما صرح به في المطول قوله وهذا  
اول ما قيل لانه يدل على وجه المناسبة في التسمية على وفق ما ذكره في الحق بخلاف  
ما قيل من ان التمييز للطلق لا يكفي في وجه التسمية وفيه ان ما قيل مبني على ان الواجب  
في نقل الالفاظ مع معانيها الاصلية الى المعاني الاصطلاحية اي هو ملاحظة المناسبة  
عند النقل للبناء، للتكثير في بعض قوله سمي الاعتبار الثاني بالصدق تمييزاً بينه وبين

والفعل كوكب الشرف في حاشية المطالع ص ٥٥



الذي هو الحكم المطابق بالفتح وعلته لهذا قال وهذا اولى دونه الصواب قال الاول الثاني  
ومعنى حقيقة مطابقة الواقع اياه فان مفهوم قولنا لا يتقل عنه في معنى لا يتقلع من  
قال في مسامحة لاء المطابقة صفة الواقع والحقيقة صفة الحكم ولا يتقلع من معنى انتهى فلا يصلح  
توحيها بما هو عليها به وهو حاصل الرفع ان مطابقة الواقع اياه صفة الحكم نحو  
لصحة قولنا الحكم متصف بمطابقة الواقع اياه فاما مع مطابقة الواقع اياه هو عينه مع  
كون الحكم بحيث مطابقة الواقع الا انه مركب لا يشتق منه فلا يرد انه لو كان صفة الحكم  
لصح ان يشتق منه كما يشتق من الحق فيقال حكم حق قوله كما افاده الشارح في شرح  
التحصيل عز قول الدلالة اللفظية الوصفية بانها منهم المعنى من اللفظ واعترض عليه  
بانه الفهم ان كان مصدرا مبنيا للفظ على معنى الفاعلية فهو صفة الفاعل وان كان  
مصدرا مبنيا للمفعول على المعنوية فهو صفة المعنى فلا يصح حمله على الدلالة التي  
هي صفة اللفظ ثم اجاب بان اللفظ لا يوصف باللفظ فانه لفظ واحد وان كان  
صفة الفاعل وكذا لانها موصوفة باللفظ فانه لفظ واحد وان كان  
المعنى منه هو معنى كون اللفظ بحيث فهم منه المعنى غاية ما الى الباب الدلالة مفرد  
يصح ان يشتق منه صفة تحل على اللفظ وفهم المعنى من اللفظ مفهم منه المعنى الى يرى  
الى صحة قولنا اللفظ متصف بانها موصوفة بالمعنى منه كما انه متصف بالدلالة قوله وبعض  
الفضائل المراد منه السيد حيث رد ما قال الشارح بقوله ان كون فهم المعنى من  
اللفظ صفة اللفظ باطل وكون معناه كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ظاهرا بطلان  
نعم انه يستلزم وابن الاستاذ من الاتحاد فالا لوى ان يقال ان مثل هذا محمول على  
السبح من القوم واعتماده على ظاهره وان الدلالة صفة اللفظ والفهم ليس صفة  
له فلا بد ان يقصد بتوحيها به ما هو صفة اللفظ على كون اللفظ بحيث يفهم منه  
المعنى فاذا لم يكن مطابقة الواقع اياه صفة الحكم بل محمول على التمسك به ما حقيقة  
بعض الافاضل بل هو معناه كون الحكم بحيث يطابق للواقع بناء على دلالة عليه و  
اعنى وانهم السمع قال المحقق المدقق كما على هذا التقدير يكون المنظور اولاً في

والحمد

اعتبار

الحقيقة

في اعتبار المطابقة هو الحكم ايضاً في الحقيقة وورده الفاضل المحقق بانه ليس امر يكون منطوقاً  
فيه الا انه يذكر في اعتبار المطابقة اولاً حتى يرد ما ذكره بل المراد ان الذي يلاحظ اولاً  
في حصول هذا المفهوم اعني كون الحكم مطابقاً بفتح الباء هو الواقع ولا يخفى انه  
ثابت على هذا التقدير اقول ولعل المراد المحقق المدقق مبنى على ان النسبة يطابق  
بدونه ضمير المفعول اعتباراً فاعلم ضمير راجعاً الى الحكم فلا يندفع بالجواب المذكور نعم لو  
كان الايراد على نسخة مطابقة بالضمير البارز لا يندفع به كما هو في اكثر النسخ قال الشارح  
حقيقة الشيء وما يقتضيه القول في تعريفه بتبينها على ترادفها وان رقبوله وقد  
يقال ان الفرق بينهما في القوة لكن قيل ما فعله خلاف المنور قال صاحب الجريدان الماهية  
تطلق غالباً على الامر العقول وان الذات والحقيقة تطلق على الماهية مع الوجود يعني  
الوجود الخارجي كما هو المنبسط عند الاطلاق واما ما قيل ان المراد بقوله وقد يقال غير  
الحقيقة في قوله حقيقة في الاشياء بتبينها على ان الحقيقة هي ما يمتنع الماهية للوجود فضعيف  
لانه نتيجة عليه ناذرة بقوله فاما قيل ان يحذف الى تكلف بخلاف جملة على معنى الماهية  
بمعينه والمراد بقوله ما به الشيء هو امر باعتباره مع الشيء بل هو الشيء بخلاف  
الجزء والعارض فانك اذا اعتبرته مع الان لا يلحق الان الا بالان ولو  
اعتبرت مع الناطق يلحق الان الناطق ولو اعتبرت الضاحك يلحق الان الناطق  
فالضمير الاول صفة فصل فلا يرد العلة الفاعلية ولا الفاعل ولا العوض لكن الباء السببية  
تقتضي الانشئة الا ان يقال ان السببية معناها الاستغناء عن السبب فقول الحيوان الناطق  
لان فيه ان تصور الجمل لا يستلزم تصور المفصل بل العكس لعدم  
امكان تصور المفصل بدون تصور الجمل الا ان يقال ان المراد بالمثل الجمل الحيوان  
الناطق مع قطع النظر عن تفصيله فان التفصيل خارج عن الماهية ولذا لا يجوز  
ان يجاب عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق واما الجواب بالحيوان الناطق  
في قولنا ما الان فمن وضع مفصل الماهية مستلهاً للضرورة قوله مما يمكن  
تصور الان بدونه والمراد بالمكان اما المكان خاص واما المكان عام

وقيل الضمير في الشيء وقيل  
الضمير للوجود او لشيء

كل ما به الوجود لا ما به الشيء  
لان العقل لا يتناول ما به الشيء  
فان الذي لا ما به الشيء ذلك الشيء  
هو الذي لا ما به الشيء ذلك الشيء  
وقيل على العرض منه



ففي الاول يلزم تصور الكنه بالعرض وعلى الثاني يلزم صرف التعريف على الذات  
ويمكن الجواب باختيار الاول منع بطلان اللازم وباعتبار الثاني باختيار الفيد  
من جانب الوجود وفي هذا المقام كلام سيجي من الجشي فانتظر قوله الماهية باعتبار  
تحقق اعتبار التحقق على وجه العوض لان التحقق كون الشخص ثابتا في الخارج  
فيلزم العوارض واما اعتبار الشخص في نفسه وجه الجزئية الا يقال المراد بالشخص  
المصدرى ان اعتبار كونه شخصا وكونه متشخصا عبارة عن كونه الشخص معنى  
التعريف جزاء منه فان دفع ما قاله كوني الجبالي ان الشرح جعل الهوية بمعنى الماهية  
المعروفة للشخص المشهور انه نفس الشخص ذكره عصام كلمة قوله والشئ  
عندنا اي عند اهل السنة اذا البصيرة والحاظ في المعتزلة قال هو المعالوم  
وقيل هو القديم وقيل هو الحادث وقيل هو الجسم وكذا النبوت والوجود ليسا مترادفا  
عند المعتزلة بل النبوت اسم والمكانات ثابتة في العدم غنمهم وقوله معناها بديهي القبول  
فيه دعاء فكل معناها نظري وعلى ما قاله معتزلة القصور وعلى ما قاله بديهي لكن بدهية نظري  
حيث انصرف على دعوى بدهية القصور ولم يستدل عليه كما يفعل في البديهة ذكره  
عصام كلمة **قال كوني** قوله ما به الشئ هو هو لا يقال هذا صادقا على العلة  
الفاضية الى اه فيلزم ان يكون العلة الفاعلية ماهية لمعلولاتها ووجه الصدق البناء  
والضيق بين الشئ فالان انما يصح ان تتمايز اعمامها بسبب ايجاد الفاعل ايا  
لا يعمدوم لا يكون انشا ولا تمايز لانه تمايز في العدم قولنا نقول اه اي الفاعل فاسببه  
الشئ موجود في الخارج بايكون انما يخرج الفاعل نفس ماهية الفاعل الشئ والعقل  
ينشأ منها الوجود ويصفها هذا عند القائلين بانه الماهية بحصوله كالاشراقين و  
غيرهم فانهم ذهبوا الى الماهية انما هي شئ ثابت في الفاعل ومعنى الثابت الاستبناح  
ثم العقل ينشأ منها الوجود ويصفها به وبانه يكون انما هي الفاعلية باعتبار الوجود لا باعتبار  
نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية هذا عند القائلين بان الماهية ليست  
مجمولة كالمثنيين وغيرهم فانهم قالوا انما هي الفاعل هو وجود الماهية في الخارج

نحو

بمعنى انه يجعل الماهية متصفة به في الخارج فالماهية انما هي باعتبار الوجود لا من حيث هي  
بانه تلحق نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية ماهية قوله لا ماهية  
الشئ اه لا يكون الماهية ليسن يجعل الجاعل ضرورة انه لا مغايرة بين الشئ وشئ  
حتى يتصور بينهما جعل واما عدم التمايز في المعدومات فانما هو في الخارج لما في نفسها  
فان الماهية متمايزة بعضها بعضا في نفسها ولا مجال للتمايز في هذا وانما التمايز في كونها  
مجمولة او غير مجمولة بالمعنى الذي ذكرناه من ان الشئ الفاعل الماهيات اي الماهيات  
باعتبار الوجود فلا يبرر ما قيل ان هذا الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان الماهية  
غير مجمولة واما فان الماهيات مجمولة فلما لا لا يكون ماهية مجمولة بمعنى كون  
تلك الماهية ماهية كذا في الموقف قوله في غير الاشكال لا يحصل التعريف ماهية الوجود هو  
جود وهذا يصح في علة الفاعلية قوله عبد السلام ان لا م اول الشئ مهيمنة  
الموجود بل بمعنى ما يقفه ان يعلم ويجز عنه ولو جازا لئلا يسكنه بناء على ان الاعمى  
في مقام التعريف الحمل الحقيقة لكن فرق بين ماهية الوجود بوجود وبين ماهية الوجود  
ذلك الموجود فانه قيل لا مغايرة بين الشئ وماهية فلا يتصور بينهما نسبة قلت  
قد عرفت فيما سبق ان هذا بمعنى ان الشئ في كونه ذلك الشئ يستغنى عن الغير لاسببه  
ههنا حقيقة وهذا كما في قولهم الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشئ ونفسه  
حتى يتصور القيام بينهما قوله وبه يظهر اي بقولنا في الفرق ان الماهية ماهية الشئ  
ذلك الشئ وقد جعل احداهما اي الثاني اذ لا محالة لرجوع الاول الى الضمير  
الثاني محمول على الاول والمحمول هو الماهية لا الذات قوله فلا يتصور اه اذا الفاعل ليس  
الامر الذي بسببه الفاعل ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطاة بينهما قوله لكن ينتقض  
ظاهر التعريف بالعرضية اني قال ظاهر التعريف لا مال التعريف هو ان لا يحتاج في كونه  
ذلك الامر الى غيره ذلك الامر والعرضي ليس كذلك سواء كان لازما او مفارقا فانه يحتاج  
في انصاف الماهية به الى امر غير ذلك العرضي يكون علة لنبوته سواء كان نفس تلك  
الماهية او غير ما مثله لان في كونه صاحبا يحتاج الى ما هو متسا كونه صاحبا



اعني النجى ذكره بعض الفضلاء ومجوزا يقال انما قال ظاهر التعريف لانه يمكن تبصير طنه  
 بجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم لكنه ارتكاب ما هو غير متبادر والاصطلاح ما ينبغي  
 ضرورة لظهور الوجه الصحيح وهو جعل الصغيرين للشئ وهو المراد بقوله وجعل هو هو  
 الى ذكره المحشى للصدق لكن بقي الانتقاض بالذاتي بمعنى الجزء ظاهر او باطنا فالان  
 في كونه ناطقا لا يحتاج الى امر غير ناطق لان ثبوته له غير مطلق بشئ اما بالغير فظاهر  
 وان بنفس الذات فمعلوم الاحتياج ذكره المحشى في حق الفاعل وفيه ان المراد في  
 التعريف بقوله عاب الشئ هو هو امر باعتباره مع الشئ يكون الشئ هو الشئ  
 فيخرج الذاتي والعرضي فانك اذا اعتبرتهما مع الان لا يلحق الان  
 انما بل يلحق ناطقا اذا اعتبرتهما مع الناطق وصاحكا اذا اعتبرتهما مع الضاحك  
 كما مر في الدرس السابق في الانتقاض بالذاتي والعرضي ولا حاجة الى الاحتجاج بالان  
 له بتعرض لرفع النقص بالذاتي لانه الحق تعريف الماهية بحيث يختار مع العرضي كما يدل عليه  
 قول الشرح بخلاف الضاحك الى فلا يفرض حصول الذات في التعريف فله وجعل هو هو  
 فالمنع ما به يجد الشئ في المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل ولا على الذاتي ولا على  
 على العرضي لانه غير متحد بكل منهما ووجه الرد ان المتبادر من هو هو الاتحاد في الصدق وعليه  
 الاصطلاح فان معنى حمل المواطاة اعني هو هو اتحاد المتباينين في الصدق فحمل عليه  
 خلافا للمتبادر والاصطلاح موجب الاحتراز عنه في مقام التعريف مع ان الوجه الصحيح  
 وهو ان يكون اللفظ السببية والصغيرين للشئ متبادر وسالم في فرد النقص على انه  
 على ما قيل ان يلحق المحدود ما به لانه اذ يصدق عليه ما به يتحد الحد مع انه ليس كذلك  
 وقوله هذا في قبيل فصل الخطاب في هذا ولا تلتفت الى غير الحق لانه ليس بعد اطلاق  
 الضلال قوله ولو قيل ما به الشئ هو كان اخصراى لكنه لم يقل فلم يكن اخصرا وهذا  
 مبني على قاعدة اللغة لا على قاعدة اللفظ فلا يرد ان الاستثناء يقتضي تقدم غير متبع  
 وفيه انه وان كان اخصرا لا يلحق اظهر لان حمل احد الشئ على الآخر يدل على  
 انصافه احدهما بالآخر ولا يدل على ان احدهما عيني الآخر مع ان المقصود ههنا

اللفظ

الكون

قوله والكون

واما اذكر الصغير وحمل احدهما الى الآخر ثم حمل مجموعهما على الشئ فيدل لانه ظاهرة  
 على الاتحاد والعينية المقصود ههنا **قال المحشى** تصور الان في بدونه اي بالكنه  
 الى المراد ههنا منه دفع ما يرده ظاهر كلام الفيلسوف من لزوم كون الذاتيات ايضا  
 من العوارض لما كان تصور الشئ بدونها بالوجه لا بالكنه ولما كان المراد التصور بالكنه  
 انفع ذلك المحذور لان تصور الشئ بالكنه دون ذاتياته يحل محل الحق في تعريف الماهية  
 بميزة عابوها فينبغي ان يخرج اجزاءها مبهمة عن تعريفها كخروج العوارض مع ان الاجزاء تدخل  
 فيه على تقدير ارادة التصور بالكنه ورد بان المقصود بيان مغايرة الماهية لعوارضها الا  
 والعارضة لا بعض المفهومات بعرض لنفسها كما مفهوم والكل في مكان محلي يتوهم  
 ان حقيقة العارض واحدة واما مغايرة الماهية لاجزائها فقد علم ان المراد مغايرة  
 لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم امكان المغايرة بين ماهية واجزائه قوله  
 لو لم يغير التصور بما فسرنا له دخل الذاتي بالمنع العام في العوارض لانه مما يمكن تصور الشئ  
 بدونها بالوجه ايضا الى كما يمكن تصوره بدون العرضي قوله قبل عليه يستفاد يعني يستفاد  
 من تعريف قوله فان من العوارض على قوله مما يمكن تصوره بدون ان العرضي مما يمكن تصور  
 الشئ بدون الذاتي بخلافه اعني ما لا يمكن تصور الشئ بدون غير دليله للوارث البينة بالمنع  
 الاصل اعني ما يمنع انعكاسه على الشئ ويلمح تصوره من تصور الشئ اذ يصدق عليه ما به  
 لا يمكن تصور الشئ بدونها فينقضي بها تعريف الذاتي معناه وتعرف العرضي جمعا وذكر الاستفادة  
 اشارة الى انه يرد الاعتراض على تعريفها ويترفع عنها فغيره عليه يرجح الى كل واحد  
 من التعريفين قوله وقوله يعني لا في الاستفادة او لا فان بيان حكم العرضي لا يستلزم  
 ان يكون حكم الذاتي بخلافه ولين سلطنا ان الاستفادة فلان ان الاستفادة يلحق بطريق  
 التعريف الى الذاتي لم لا يجوز ان يكون الاستفاد حكما عما شاملا وغيره كما ان ما  
 يمكن تصوره بدون ليس تعريف ما وبالعرضي يدل عليه قوله في العوارض من التبعية  
 ولين سلطنا الاستفاد بطريق التعريف في عدم امكان تصور الشئ بدون الذاتي  
 عدم امكان تصور ذلك الشئ بالكنه مطلقا لو كان بطريق الخطأ لم يكون ملحوظا

الذاتي بالمنع العام لا يلحق حقيقة جزئية  
 وبالمنع الاصل ما يلحق حقيقة لان الاول  
 من الماهية واجزائها والثاني محقق  
 بالاجزاء مستفاد منه

الكون



مقصود بالذات او بالماضي، بل في ملحوظاتنا ونصور اللزوم ليس بالمتصور  
 الملزوم بطريق الاخطار بل بالمتصور ملحوظا بقصد او بالذات فيمكن تصور الملزوم  
 بدون ذلك اللزوم في الجملة وهو ما اذا لم يكن المتصور بطريق الاخطار المقصود  
 واللازم ان ينتقل الذهن من ملزوم واحد الى لازمه ومنه الى لازمه بالتأمل ما يبلغ حتى يحصل  
 اللزوم في الذهن وهو محال فلا يصدق تعريف الذي عليه ما قوله وايضا جواب ثان عن  
 سواد المذكور يعني ان معنى قولنا الذي ما لا يمكن تصور الشيء بدونه انه لا يمكن تصور  
 الشيء بالكلية في زمان لا يكون الذي مقصودا في ذلك الزمان، لا تصور الشيء بالكلية  
 مقصودا اتيته فلا بد ان يكون في زمان واحد مجلدا في تصور اللزوم فانه في تصور ما تصور  
 الملزوم بضرورة ان تصور اللزوم حاصل في تصور الملزوم وتابع له وامتناع توجه النفس  
 نحو الشئ في زمان واحد فيصدق انه يمكن تصور الملزوم بدونه اللزوم لانفكاكه عنه  
 في زمان تصور فلا ينتقض حد الذي باللزوم المذكورة نقل لا تصور الملزوم معه  
 تصور اللزوم لا بوجوب الاماكن بقاءه مع تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة  
 ثم ان تحقق معنى اللزوم بين العلة والمعلول مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم من  
 العلم به العلم بشئ آخر والمعرف ما يلزم من نظوره تصور شئ آخر مع ان المبادي  
 معدلات للمطالبات قبل مما معنى قولهم تصور اللزوم اليقين لانفكاكه عن تصور الملزوم  
 فلتن معناه ان نظوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل لفائفه يقولون منع تعاقب  
 تعاقب زمان في التصورين فانه تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شئين  
 بر دعيان كالحال في تصور الذي كذلك ايضا تأمل الاولى الجواب ان يقال معنى  
 عدم امكان تصور الشيء بدونه الذي عدم امكان ملاحظة جردا عنه كما ان مع امكانه  
 بدونه العرض امكان ملاحظة جردا انتهى كلامه ووجه ان حمل وجودها بجهة  
 ليس وجود الاجزاء فلا يلقى تصور الذات مغايرة بالذات لتصور الذي واما تصور  
 الملزوم فغايرة بالذات تصور اللزوم فانفق هذا قوله وهذا القدر اي هذا القدر  
 من الانفكاك اعني كون زمان تصور اللزوم غير زمان تصور الملزوم يكفينا في الفرق بين

الذاتي

الذاتي واللازم واما في تقسيم الخارج على الماهية الى اللازم والمفارق فلذلك ينبغي  
 الانفكاك بعينه الانفصال وعدم الاستغناء عنه اشارة الى دفع ما يتوهم ان  
 القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللزوم وحاصله ان الانفكاك الهادم للزوم  
 هو بعينه الانفصال وعدم الاستغناء بالمغايرة بالزمان **قال المولى**  
 وقبل ايضا ان اريد الامكان الخاص في قوله وقيل اعترض ثانيا على تعريف العرض  
 يعني ان اريد بالامكان المأخوذ في تعريف الامكان الخاص اعني سلب الضرورة عن  
 جانبي الوجود والعدم بل يلزم تصور كونه الشيء بالعرض وهو محال اذا عارض لا ينفك  
 موفرة حقيقة المعروض واللام يمكن عارضا وان اريد الامكان العام اعني سلب الضرورة  
 عن احد الجانبين يوجد هذا المعنى في الذاتي ايضا اذ كما يصدق على العرض ان تصور  
 الذات بدونه واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام وكل متمنع ممكن بالامكان العام  
 لانه صادق على الواجب المتمنع قوله وجوابه يعني اننا نختار الشق الاول منع الملزوم  
 جواز تصور كونه الشيء بالعرض باي كسب طصوله الذي هو محال بل اللازم جواز  
 تصور كونه مع العرض باي يكون مفارقاله اذ المقابل لقولنا بدونه مع لايه وهو ليس  
 محال اذ يجوز ان تصور الشيء بالكلية بحيث يلزم تصور الامور العرضية في اللزوم العينية  
 قوله نسبة الى عقيدته يعني ان الامكان في قوله مما يمكن داخل على تصور العقيد لقوله  
 بدونه فالامكان انما اعلمه كيفية نسبة المقصور الى بدونه حتى يلقى المعنى كون التصور  
 لكنه بالعرض وبسبب ضروريين يلزم ما ذكر من جواز المقصور بالكلية بالعرض اما لو  
 اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات المقصور المقيد حتى يعبر المعنى المقصور بالكلية المقيد  
 يكونه حاصله بدونه العرض ممكن ليس وجوده ولا عدمه ضروريا بمعنى انه قد يحصل  
 وقد لا يحصل فلما استحال فيه لانه الامكان قد راجع الى ذات التصور لا الى بدونه قال  
 فما نقل عنه وتوضيحه ان قولنا الروي الابيض ممكن بالامكان الخاص لا يستلزم جواز  
 عدم البياض عن الروي لانه الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الروي  
 لا كيفية نسبة البياض اليه فمتنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات



التصور الذي يكون بدون العرض لا كيفية نسبة الكون بدون العرض الى عدم التصور بدون  
 مثل عدم الروى الابيض بالايوجد اصلا ولا يوجد وصفها فن مل انتهى قوله على ان التقو  
 الجواب على تقدير تسليم ملازمة اي تصور شئ بالكنه بالعرضي بان يلقى سببا  
 لحصوله غير متنع اذ يجوز الانتقال العرضي الى كنه الشئ بان يلقى بينهما نسبة خاصة  
 بل يجوز ان يكون بين المتباينين نسبة خاصة بحيث يلزم من العلم به العلم بمباين  
 وان لم يكن الانتقال من العرضي الى الكنه مطلقا قوله ويمكن جوابا ختيا شئ الشئ  
 يعني ان المراد بالامكان المأخوذ في تعريف الامكان العام لكن لا مطلقا حتى يرد انه يتحقق  
 في الذاتي بل مفيد لكونه من جانب الوجود فمعنى التعريف ان تصور الان بالكنه بدون العرض  
 يمكن وجوده يعني عدم التصور بالكنه بدون العرض ليس ضروري وهذا المعنى اي الامكان  
 المفيد بجانب الوجود غير حاصل في الذاتي اذ لا يصح ان يقال تصور الان بدون الذاتي  
 يمكن وجوده يعني التصور به ليس ضروري نعم الامكان المفيد بجانب عدم حاصل فيه  
 لكنه ليس بمعنى في تعريف العرضي قال المولى الحلي والشراح قد اطلقوها على الماهية  
 باعتبار الشخص آه اقول ان كان المراد بقوله باعتبار الشخص الماهية المشروطة بشرط  
 الشخص كما هو الظاهر في الاطلا غير مشهور عند القوم وان كل المراد به الماهية مع الشخص  
 فعدم ثبوته في جهة جند المنع لكنه غير ظاهر في عبارة قال الشريف قدس سره والحقيقة المبرزة  
 تسمى هوية وفي شرحه الجريد وقد يرد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد و  
 الحقيقة الجزئية وتسمى هوية وقد سبق في شرح قول الشرح ما يندفع ما اعترض المولى الحلي  
 الثاني قوله وقد يطلق على الوجود الحائلي وهو الوجود الذي يتربط على الاحكام  
 والانا المذكورة **قال الشرح** فاقيل فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا آه  
 حاصل السؤال الحكم بالوجود على ما علم انصافه بالشيئية لقولنا الشئ والوجود و  
 متساويا صدقا واختلف في ترادفهما **وقد** حصل الجواب ان انصاف ذات الموضوع  
 بالعنوان يجب ان يلقى بالامكان عند الفاعل وبالفعل عند الشئ وهو اللاحق لكن  
 لا يجب ذلك بحسب نفس الامر بل يكفي في ذلك فرض العقل وما نحن فيه من هذا القبيل

والحقوقون على انها غير متبادلة  
 لان الامكان في وجوده محتاج الى  
 غيره دون شيئية فان كل شئ  
 شئ وان لم يتصور غيره منهم

فان لما شهدنا العالم واعتقدناه امورا متمايزة بالاسماء والاحكام فمن نسحقها بلفظ  
 الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذي هو في الحقيقة عبارة عن العرض العقلي وتحكم عليها بان  
 بالوجود في نفس الامر فهذا مفيد ربما لا يلقى بديها فمحتاج الى بيانه واشياء بالبرهان  
 ومثله قولنا واجب الوجود موجودا المفهوم بحسب القسمة العقلية اما ما يقتضيه وجوده  
 او عدمه او لا يقتضيه شيئا منها فحصل عندنا مفهوم يقتضيه ذاته وجوده فرضا فغير  
 عنه بواجب الوجود وتحكم عليه بالوجود الخارجي ومحتاج في اثباته الى البرهان وليس  
 مثله الثابت ثابت اذ لم يعهد لنا شئ مفروض الانصاف بالثبوت حتى نغير عنه بلفظ  
 الثابت فتحكم عليه بالثبوت في نفس الامر مثله ايضا قوله انما ابو النجم بالنسبة الى من يعرف انه  
 مسمى بذلك الاسم ولا قوله شئ شئ فان انصاف ذات الموضوع بينهما بالعنوان  
 بالفعل بحسب نفس الامر لكنه ليس ابراه من قولها المفهوم الظاهر ما يدل عليه بحسب الشهادة من  
 كان الفعل ونهاية الجملة وبعد ذلك دري يا احسن صدرى بنام عين وفوادي سيري مع  
 الاشارت بارض فخرى وقيل لا يتوجه هذا السؤال لو حمل الحقيقة على معنى الماهية لا على  
 في وجود الكل على الطبعي ورد بان الاختلاف فيه لا يختص بالسوقطانية بل المراد ثبوت الحقائق  
 سواء كانت ثبوت عين ثبوت فرد او بمعنى ثبوت فرد وقيل يكفي في عدم اللغوية ان يكون  
 ردا على المنكر ورد بان هذا الحكم لا يقبل التكرار وفيه ان اللغوية ان تكون اذا كان الكلام  
 مع من اعتقد انصاف افراد بالعنوان واما ما لم يقفد وجوز انتفاء الموضوع فلما قوله و  
 تحقيق ذلك اي المذكورة السؤال والجواب ان الشئ قد يلقى له اعتبارات مختلفة في حق  
 الاشياء لا اعتبار ان احدها كونه لما هيئات للماوردان بته في نفس الامر وبهذا الاعتبار يلقى  
 الحكم عليها بالثبوت في نفس الامر وهو منقضى السؤال وثانيها كونها ما هيئات للماوردان  
 الثابتة في اعتقادنا وبهذا الاعتبار يفيد الحكم عليها بالثبوت وهو مبني الجواب والسر في  
 ذلك ان القضية تشمل لا على ما اعتقد من عقد الموضوع وعقد المحقق والاول انصاف ذات  
 الموضوع بالعنوان والثاني انصافه بوصف المحقق والاول يجب ان يلقى معلوما والثاني مجهولا  
 ثم ان عقد الموضوع قد يلقى مسئلا في عقد المحقق مسئلا اما جليا فيلقى الحكم لغوا وان لم يستلزم

وليس



او استلزم او استلزم اما بخبر جلي فيكون مفيد **قال المولى** اوردا الفاء ايذا انا اى سنة  
 قوله فالحكم واما الفاء فانه قلت من هو ذا على تفرع على ما قيل سواها منقوشة  
 اوله او قيل كمر الفاء لزيادة التاكيد في الايدان بان السؤال ياشع على سبيل الفاء  
 في قوله فانه قلت قبل كاف في الايدان وفيه انه على الاول ينجح تاسيسا فلاننا كيدا  
 فضلا عن زيادته قوله كون الشيء بمعنى هو وجوده وفيه اللازم مما سبق اليه والى الترادف  
 والتساوي لا مدخل له في اللغوية الا ان يقال معنى قوله الشيء هو وجوده في اللغة  
 في يكونا مترادفين فيكون من اللفظية لكن الترادف مختلف فيه قوله اذ لا لغوية بيا للشي  
 المنقوشة مجموع الامور الثلاثة ونفسه انه لو لم يكن المنقوشة هذا المجموع كان قولك عوارض  
 الاشياء ثابتة لغوا واللازم بالباطل اذ لا لغوية فيه فكذا الملزوم ومن عليه فالمرور  
 قوله حقايق الاشياء ثابتة بملاحظة امور ثلاثة لا يحد لفظه فلا بد ما قيل في انه فرق  
 بين المورد والمنقوشة والمحتى غير المورد مع انه لا يجوز تقييده والفرق بينهما ذكره السيد  
 السند فالمرور قوله حقايق الاشياء ثابتة والمنقوشة اجاز ان ينجح احد الامور انتهى قوله  
 قلنا بحتاج يعني ان رتب للتقليل وقلة الاحتياج لقلة المحتاجين ويجوز كونه للتكثير فذكر  
 قوله والحاصل معنى اخذ القضية باعتبار انصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل  
 بحسب الغرض والاعتقاد مشهور بين الناس ومطابق للغة والعرف ذكره الرازي  
 شرح الرسالة والسيد خواسني المطول ولا يحتاج في افادتها لذلك المعنى الى بيان  
 الا بالنسبة الى الاذهان القاصرة عن اخذ هذه القضية مطابقة للغة والعرف بخلاف  
 قولنا ان التاثير ثابت ثابت فانه اخذ الموضوع بحسب نفس الامر بحكم بلغوية بخلاف  
 قولك شعري شعري فانه يحتاج الى بيان بالنسبة الى سائر اذهان فلا بد من بيان  
 الحق اخذ القضية على الوجه المذكور كما هو مشهور كذلك اخذ طرفي شعري شعري  
 على الوجه المذكور مشهور فيهم واما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان  
 والفرق عينية وبين وذلك لان اخذ طرفي شعري شعري وانه مشهور لكنه يحتاج  
 الى بيان لكونه معنى مجازيا **قال المولى** حيا ذكره اس لآه وهو قوله الامور الثابتة

سواء  
 وعدة فتن عند تحقيق  
 ذكر في نبي سابق

ثابت

ثابت واما قال كذلك لافرق بين الثابت ثابت وبين الامور الثابتة ثابتة كذا نقل  
 عنه قوله اذ قد اجتهد المصنف ان التاثير لثباته في موضوع واحد والمحمول لا حذره و  
 هو من بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغوية وفيه اشارة الى انه لو لم يعتبر كذا كذا  
 الموضوع بحسب الغرض فيكون مفيد فلا بد ما قيل ان الفرق بين العنوانات تكلف  
 لان اذا قلنا كل ذلك ب يكون معنومه بحسب العرف واللغة انصاف ذات هو من هو  
 صفة بالفعل بحسب نفس الامر كما هو الخطا هو كلام الشيخ او بحسب نفس العقل كما هو تحقيق  
 مذهبه على ما حققه في شرح المطلاع لان الحق ليس انه فرق بين عنوان قولنا حقايق  
 الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث اخذ الاول بحسب الغرض والثاني بحسب  
 نفس الامر بل الحق ان السائل قد اخذ العنوان في الثاني كذلك وليس قولنا هذا العقل  
**قال المولى** الحياي وكذا نقولاه نقل عنه ان السجدة الاولى ناظر الى كلمة التقليل والتوجيه  
 الثاني ناظر الى مدحها اعني الاحتياج الى البيان وفيه اشارة الى ان يكون لقوله ولا مثل انما هو  
 البهم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان براديه فادخل في الفادة في هذا  
 القول وعدم ظهورها في شعري شعري والحاصل ان الاحتياج الى بيان فيمكن فيه ليس  
 بطريق التاويل لشبهة هي استفاضة وبناء لكونه معنى حقيقيا بخلاف شعري شعري  
 فانه يحتاج الى البيان بطريق التاويل لعدم شبهة المعنى المراد منه وعلى تقدير ثبوتها فهو معنى  
 مجازي فانه يقع ما قيل في المعنى المراد من الاول مجازي مثل المعنى المراد من الثاني فلا فرق  
 بينهما في الاحتياج الى التاويل وذلك كما عرفت ان اخذ الموضوع بحسب الاعتقاد حقيق  
 على التحقيق من مذهب الشيخ قوله وهذا المعنى آه اي شعري الشعري فيما مضى او شعري هو  
 الشعر المعروف بالبلغة لا يحصل بحسب الاضافة للعمد لانه مع العمدة هو ارادة البعض  
 المعين من الشعراء واما ملاحظة قيد كونه الآن او فيما مضى او موصوفا بالبلغة فاللغة  
 عليه والحق منه دفع توهم كون قوله شعري شعري غير محتاج الى التاويل بناء على ان الاضافة  
 للعمد قوله وكما بين المعنيين اي كم فرق بين شعري الآن هو شعري فيما مضى او شعري  
 المعروف بالبلغة وبين بعض الشعراء معينا سواء كان بالعين الشخصية او النوعي



لعدم دلالة الاضافة على التعيين المذكور من الدلالات مع ان العهد يعتقده الذكي الحقيقي  
لفظا او تقديره او الذكي الحكم ولم يوجد ههنا كذا قبل عنه فانفع ما قيل ان شعري  
الآن شعري فيما مضى او المعروف بالبلادة بعض معين من الاشعار لكن بالتعيين النبوي  
وذلك لما عرفت من الاضافة لانه على التعيين باعتبار كونه فيما مضى او موقفا بالبلغة  
وانما كان مادل عليه الاضافة اعم من التعيين الشخصي او النوعي قوله وامر به  
اي التوجيه المشهور في بيان قوله ربما يحتاج الى البيان صدق الكلام ومطابقة  
لفظ الامر وهو البين بالدليل فالجواب ان هذا الكلام مفيد بل يحتاج الى بيان صدقة  
بالدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص كالوسطانية فيكون ذكره تأكيد لا فائدة فان السائل  
لا انكر فائدة اكد بانه يحتاج الى الدليل والحجج الى الدليل مفيد البتة بخلاف التوجيهين  
الاولين فان في ذكره بيان ظهور الفادة وقال في الحاشية انه قد وقع وفيه ان الظاهر المراد جميع  
ما اعتقده حقايق الاشياء بانه مصدق هذا يحتاج الى البيان البتة فلا معنى للفظ ربما  
اللام الا ان يراد ان القليل من فروع هذا الكلام يحتاج الى البيان لا اكثر ولا يخفى في  
وان اريد ان جميع ما اعتقده حقايق الاشياء مما ثبت صدقها فلا يحتاج الى البيان  
اصلا انتهى وفيه ان يحتاج الى البيان بالنسبة الى الوسطانية كما عرفت قوله ويرد  
عليه ان على هذا التوجيه اي شعري شعري كما انه في استقامة معناه يحتاج الى بيان وكل ذلك  
يحتاج في صدقه ومطابقة الواقع الى دليل نقل عنه وجعل قوله ولا مثل قوله انما ابو  
النجم وشعري شعري مبنية على الوجه الذي لم يذكره في الكتاب مما لا يرضيه له ادنى درية  
بالاساليب انتهى فظهر من ما قيل ان قوله ولا مثل انما ابو النجم وشعري شعري في التوجيه  
المذكور في الحاشية والسند اليه لانه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان لان المراد بالبيان  
البيان بالدليل فيكون قائله لا فائدة انتهى قوله لم يتوجه السؤال اصلا وفيه انه ان  
اريد بالحقيقة ما به الشيء هو مطلقا فقدم التوجيه مستمرا في ما به الشيء هو  
باعتبار تحققه فهو متشوق وفيه ان كل شيء على المعنى المجازي غير صحيح اذ ليس  
القدومات ثابتة عند اهل الحق الا ان يراد بالاشياء جملتها المجازي فينصف بالنبوة

اي بيان معناه  
منه

قوله

بعد افاده وهو اوصوات لكنه خلاف الظاهر ولذلك حمل الشيء على المعنى المطلق للفظ  
وتختلف توجيه الكلام فكيف قلنا درة ما ادق فكره **قال الشارح** والعلم بها الى  
والعلم صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به موجودا كان المذكور او معدوما فبشمل  
ادراك الحواسي وادراك العقل من التصورات والتصدقات اليقينية وغير اليقينية  
والابقي ان يفسر العلم في هذا المقام لانه اول مقام يحتاج الى معرفته وانه الشارح  
الى قوله والبيان العلم قوله من تصوراتها والتصديق بها اي بوجودها وبأحوالها اي ثبوتها  
لها يعني ان المراد بالعلم اعم من هذه الثلاثة كما عرفت في تفسيره ولا دليل على تخصيصه بواحد  
مهما بل لا حاجة اليه فان كقولنا ان اللام للاستغراق الانواع واعتراضه بانه يفيد  
علم الفهم مع انه خلاف المشهور بين علماء العربية الا ان يراد بالاستغراق العرفي اي ان العلم بجميع  
ما اعتقده من حقايق الاشياء من تصوراتها والتصديق بوجودها وبأحوالها متحقق لكن  
في لا حاجة اليه بعد كون العلم اعم من هذه الثلاثة ثم قوله حقايق الاشياء بانه ردي على الفهم  
يقتضي العنادية والعندية وقوله والعلم بها متحقق ردي على التلاورية ولهذا صرح به ما  
انه داخل في الاول لانه العلم حقيقة من الحقايق ومن لم يحمل على العموم من التصورات والتصديق  
لا يحصل الرد على التلاورية لانهم معترفون بالشك والشك لا يكون بدون التصور والظن  
الاعم ههنا الاستدلال بوجوده لحدوثات وهو لا يتم الا بالتصديق بها وبأحوالها و  
الحاصل التصور والتصديق لازم في هذا المقام سواء استفيد العموم من العلم او اللام  
ولعل المولى الخيال نظر الى ان العلم وان كل عالما لكنه محتمل للتخصيص حمل اللام على الاستغراق  
الاستغراق ليكون نصافي الحق قوله وقيل المراد العلم بشئونها توجيه العبارة اما بخلاف  
المضاف واما بارجاع ضمير المؤنث النبوت واما بارجاع الضمير الى قوله حقايق الاشياء  
ثابتة بانه قول بهذه القضية واما بانه يقال الثالث لثابت لفظ ثابتة فذلك  
بالاول لانه ما عداه يختلف قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق يعني ان ضميرها  
راجع الى حقايق الاشياء وهو عام مستغرق فيكون المعنى العلم بجميع الحقايق بقصور  
لا صحتها وتصديقها وبأحوالها حاصل ولا يخفى فده فلا بد من صفة علم



عن الظاهر ما بان بقدر النبوت لا العلم بنبوت الحقائق لا يستدعي تصورها تفصيلا  
واما ما يرد العلم بجنس الحقائق والاول ان سبق الدخول واختار السراج  
ان في رعاية لعموم اللفظ ما يمكن لانه يقع في المراد الجنس اذا ثبت للجميع  
كما لا علم بها قوله رداعا القائل على معناه لا رادة للجنس لا علمه موجبة اذ الرد  
لا يوجب ارادة للجنس رداعا للجميع فيكون الفرض الرد لا ينافي ما سبق ان الفرض  
الستنبه على وجود ما نشأه من الاعيان والاغراض لينتقل تلك المعرفة ما هو الحق اذ  
لا تنافي بين العوضين نعم دعوى نبوت جنس الحقائق لا يفيد نبوت  
ما نشأه الا ان يقال بغيره بناء على ان اللابيق نبوت ما نشأه وما يقال ان  
المراد سابقا التنبه على جنس ما نشأه ليس بشئ لا لسياق الكلام واضح في ان الحق  
لا يستلزم بالما نشأه لا يجنس فتأمل ذكره عصام الله وفيه انه لا ضرر في الاستدلال  
بجنس ما نشأه فانهم من ينكر حقائق الاشياء وهو يستلزم انكار نبوت  
الاحوال لها لان نبوت الحال فرع نبوتها وهم يقولون ما من قضية بديهة او نظرية  
الاولها معارضة تقاومها وتناكرها في القوة فليس هنما ما هيات مختلفة فضلا  
عن انضافها بالوجود وانتساب الى بعضها بل كلها باطلا مثل ما يظهر للحالم  
والبرسم فم ينكرون العلوم التصديقية والعلوم التصورية قال رداعا شرح المواقف  
ويرد عليهم انكم جرتم بانتفاء الاحكام كلها فكان كلامكم مناقضا لنفسه انتهى  
فعلم ان منزههم لا يختص بانكار وجودات نعم كان دليلهم وهو منشاء  
منزههم لا يختص بالموجودات فلا حاجة الى حمل الاشياء في قوله حقائق  
الاشياء على المعنى الاعم كما حمله عليه عصام الله وجعله اظهر وكما اعتادية  
لانهم يعاندون الحق ويحزمون بعدم تحقق نسبة امر الى آخره وقيل لانهم  
نسكوا في منزههم بان تحمل قضية معانده ومقابل قوله ومنهم من ينكر نبوتها  
اي نفس الامر كما هو المتبادر فلا يثبت الاشياء الا في الاعتقاد ودليلهم ان  
الصفراوى كيد السكرة فمرا ولا يخفى فاده وقيل يحفل انهم وقعوا

انسان بالكلية على معرفة  
الشيء من اجل علمه  
وقد علمه ونحوه  
سنة فاعلمه  
في اصحابه

في

فيما وقعوا من اجماع المصنوعة على ان الواجب على كل مجتهد ما ادى اليه جهاده ومن تغير  
البعض صدق الحكم مطابقة للاعتقاد وكذبه بعدمها وسموا اعتدلية بالنسبة الى اعتد  
بمعنى الاعتقاد كما يقال هذه المسئلة عند ان قوله من ينكر العلم بنبوت شئ  
ولا نبوته ينتفي ان يرد بالشيء فهم لما المعنى الاعم لانهم لا يعترفون بالعلم بالنبوت  
المعذور قوله ويرسم انه شك قيل هذا الزعم بمعنى القول الباطل لا الاعتقاد الباطل  
او الاعتقاد للشك ورد به القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان  
ولا بالزعم بل فيه اشارة الى انهم اعترفوا بكونهم شككين وان انكروا الاعتقاد  
واظهروا انفسهم الشك في كل شئ قال رداعا هو افق وانهم لم اى فضل الوسطية  
اللاذرية القائلون بالتوقف لان وجوده معارض لكل قضية لا يوجب الجزم بانتفاء  
شئ منها بل الشك وان كون كونه الشك كونه في فم الصفراوى لا يوجب كونه مرافق  
الواقع وقيل وجه كونهم اقرب الى ارشاد والعنادية السوء حالا حيث رفضوا المشهورات  
للجلية لشبهة فاسدة وما احسن قول من قال وان لم يصدق في ذلك المقام لا يمكن  
ان يلقى في العالم قوبه عقلاء ينتحلون هذا مذهبا ويتشعبون الى الفرق الثلاثة بل كل  
غلط وسطا في موضع غلطه قال المولى فاللام في العلم لا يستغرق الانواع  
اي انواع العلم من النصور والتقدير بجملة تقدير التنبوت فان العلم هو التصديق  
بنبوت الحقائق في نفسها او لغيرها ويحمل على استغراق الافراد لعدم صحة لعدم العلم  
المتعلق بالحق بوقوع وجه الاستغراق في افراد العلم فانه صحيح ولو باعتبار بعض الافراد  
ثم الاعتراض على قوله لاستغراق الانواع وجوابه قد مر سابقا وحمل الاعم على الجنس  
لا ينافي رداعا على اللاذرية لانهم معترفون بالشك المقتضى للتصور وانما ينكرون انه  
التصديق مع ان الاعم الاستدلال على وجود الصانع بوجود الحوادث وهو لا يتم الا  
بالتصديق بها وباحوالها ولا قرينة على العهد فلما الاستغراق قوله فقد غلط على  
الاول ظن كناية العلم بالنبوت فلما قدره ولم يقدر عليه والثاني ظن وجوب  
التقدير كذا نقل عنه انه لا حاجة الى التعداد لا معنى للعلم بها الا تصورها والتصديق بها

انما هو كونه مرافق



وباحوالها وان لا يكتفى اذ لا يتبع العلم بالاحوال الا ان يكتفى مراده بالثبوت اعم من ثبوت  
الحقايق في نفسها او بثبوت الاحوال لها فيندفع القلط الاول وقبل تقدير الثبوت  
يقضي التصور والتصديق اما الثاني فظاهر واما الاول فلان التصديق من غير تصور  
محال وفيه ان المراد التصور بالكنه والتصديق لا يقتضيه ولو سلم فامراد التصور غير  
القبول للتصديق **قال** المولى الحياي الى العلم بثبوتها بقدر انضاف نقل عنه فان مصدر  
ثابته المستندة الى ضمير الحقايق هو ثبوت الحقايق ففي ضمنها مصدر مضاف والضمير  
كما في قوله اعدوا هو اقرب للتقوى انتهى وفيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل نظر و  
قد مر توجيه آخر للتأنيث فتذكر وقيل قوله والعلم بها متحقق تكرارا لان قوله حقايق الا  
شياء ثابتة حكم بثبوتها والحكم بتصديق وهو علم ورديان مستلزم للعلم بالثبوت وقد  
عرفت ان المراد بالعلم في القضية الثانية اعم فلا تكرار ولو سلم ففيه تأكيد في البداية  
مبالغة في الرد على الخالف لان ذكر الحكم بلا دليل على بدايته ولو سلم فذكر الشبهة له  
لنزل على العلم بالعلم فتدبر **قال** المولى الحياي لانه غير مراداه لان هذا الكلام المراد على  
اللا ادريه المتكررين للعلم مطلقا فيمكن اثبات العلم الاجمالي فيه ولا يحتاج الى التفصيل  
قوله يتضمن العلم الاجمالي الى العلم بجميع الحقايق بوجه الثبوت وهو العلم الاجمالي مع  
انه قد سبق ان المراد ما يقتضيه حقايق الاشياء والاعتقاد لا يوجد بدونه العلم الاجمالي  
فوجد العلم الاجمالي قوله لا يقال نحن آه اي تخار الشق الاول ونقول انه مضمرة لانه  
اذ لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم التصوري المنبسط من العلم بالحقايق  
نفسها لان التصديق علم باحوالها في تقدير التصور بالكنه حتى يحصل الرد على اللا  
ادريه لانهم معتزون بانك هو فوجه التصور فتوجد العلم بالوجه في صل الا  
سند لان لا بد من تقدير الثبوت والا كما ان المراد بالعلم بها العلم بالكنه لكنه محال  
لانا لا نعلم الحقايق تفصيلا فضلا عن ان يكتفى بالكنه قوله لانا نقول قوله لا دليل آه  
والرد على اللا ادريه يحصل بان يكون المراد العلم الشامل للتصور بالكنه والتصور  
بالوجه مع ان نعيم الشارح للعلم بحيث يشمل التصور والتصديق في ظهور

ان التقيد بالكنه يدل على ان المراد بالعلم هو التصور لا غير قوله ولو سلم اي ان المراد  
العلم بالكنه فبطلان هذا المقيد لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد اعني بالكنه  
ينبغي العلم مطلقا تصور بالكنه او بالوجه وتصديقها وباحوالها كما فعله الشارح  
وذلك لان بيان تقدير الثبوت والتقدير بالكنه منع الجمع فلا يستلزم عدم احدهما على  
الاخر بل على احدهما عدم الآخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقدير المذكور  
فتظهر انه لا حاجة الى تقدير الثبوت كما زعم هذا القائل واعلم ان اورد المحشي  
بقوله يريد عليه يؤول الى ما قاله الشارح من الجواب بان المراد الجنس وانه العلم التفصيلي  
غير مراد وهذا القدر يكفي في الرد على السوفطانية المتكبرين بجنس العلم على الإطلاق  
قوله وقد يقال لا يفيد ثبوت الكليات هذا نقض على قول القائل بان المراد العلم بثبوت  
رئيسها اي ان اراد التصديق بثبوت جميع الحقايق فهو ليس بصحيح لان ثبوت الكل  
غير معلوم وانه اراد التصديق بثبوت بعض الحقايق فلا وجه للعدول عن الظاهر وتقدير  
الثبوت اذ كما يعلم بثبوت الحقايق يعلم بعض الحقايق اي ان قيل بثبوت  
الكل معلوم اجمالا مما مر ان قولنا حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي  
بجميع والمراد هذا فكنا فلا يكون العدول موجها لان العلم الاجمالي بجميع الحقايق  
متضمن العلم بالثبوت لانه حقيقة الحقايق فتدبر **قال** المولى الحياي والجواب  
ان المراد الجنس يريد عليه وفيه ان السياق في ان الحق الاستدلال بماث هه  
لا يحنه الا ان اراده الجنس يكفي في الجواب خصوص في مقام الجمع وقيل كلمة ماني  
ماث هه اما موصلة او موصوفة فهو يفيد معنى الجنسية او الاستغراق فلا حاجة  
الى اعتبار حذف المضاف فلا يناسب التوزيع فالكلام السابق على حذف المضاف  
وفيه ان كلمة مانع الفاظها العموم والعموم اما بمعنى كل فرد او بمعنى مجموع الا  
فراد وعلى كلا التقديرين لا يحصل دفع الاعتراض بقوله للقطع ابانه لا علم به  
بجميع الحقايق ويندفع بارادة الجنس اذا اورد عليه ما اورد بقوله يريد عليه  
الجواب ما ذكره من احد الامرين فتأمل **قال** المولى الحياي وهم العنادية

من الجواب

كلام



سموا بذلك وفيه ثم يذكرون نفس الحقايق نسبة كانت اولاً للشيء ما ذكره في  
 منشغلهم بقوله اذا من قضية بدلية آه يدل على انكارهم النسبة فقط  
 وليس كذلك ثم ان مذهبهم يخص بانكار الموجودات ومنشأ مذهبهم وهو قولهم  
 ما من قضية آه لا يخص بها بل يحتمل وجودات في قوله جري على وفعل الشيء  
 الى حقايق الاشياء ثابتة وقوله والاظهار ان يحل آه ليس محل ويؤيد ما قلنا ان  
 الشريف قدس سره اورد الالتزام عليهم في دليلهم بقوله انكم جزمتم بانتفاء الاحكام  
 كلها فكان كلامكم منقضا لنفسه نعم لو كان مذهبهم عين منشأه لكان فأكبره  
 المحيى موجهاً فمائل **قال** المولى الجبالي ومنهم من ينكر بشوئها الى تقديرها انما  
 في الثبوت بالقرار لا انكارهم لا يخص بوجود الخارج بل يتم والمعدوم يعني  
 ينكرون كون الاشياء منصفة بالقرار والامتناع في نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد  
 بهم يقولون هذا الشيء مر لان جذوه كذلك اهل الحق يقولون هذا الشيء مر لانه في  
 نفسه كذلك فثبوت الاشياء في نفسها لا كان تابعا للاعتقاد كان اعتقاد كل شخص  
 مطابق لما في نفس الامر فيلحقه حق فلا حاجة الى ما قبل من الحق صهرنا على مذهب  
 النظام وقبل معنى التقرير الاشياء كونها على قرار واحد قالوا واعتقدنا وجود  
 من هو موجود ولو اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يلحق شئ من الاشياء في قراره  
 حدى شئ من الاوقات وفيه ان التقرر بهذا المعنى اخص من الثبوت لا يكتفى  
 حقايق الاشياء ثابتة ردا على العندية **قال** المولى الجبالي هذا الزعم بمعنى القول  
 الباطل آه وفيه انه لو كان اشارة الى انهم اعتقدوا انهم شككي وآه انكروا  
 الاعتقاد واظهروا الفلك في كل شئ كان الكلام غنياً عن اخراج الزعم عن ظاهره  
 ثم مراده القول الباطل هو القول الدال على نسبة لا تطابق الواقع اعتقادها  
 القائل اولاً اذا شك في النسبة وآه لم يكن له تصديق اذا تكلم بالحكمة الجبرية وقال  
 زيدا في الدار فكل الله جبر لا محالة ذكره الشارح **قال** الشارح لنا تحقيق اننا نجزم  
 بالضرورة آه هذا الثبات لدعوانا او معارضته مجازية على دعويهم قوله بالبيان

لا المعاني تابعة للاعتقاد  
 عندهم واما عند اهل الحق  
 قال الاعتقادات تابعة للمعاني  
 معهما

كاللوان والطعوم والبروج  
 والاصوات والحرارة والبرودة  
 معهما

في المطول

ان الجبس الطاهر القوي المتسكا في الامور الموجودة في الخارج قوله بالبيان كما في الامور  
 العقلية فثبت مطلوبنا او خلاف مطلوبكم وهو ثبوت حقايق الاشياء وما نجزم  
 بشوئها ببداهة العقل داخل فيما نجزم بشوئها بالبيان لان المراد به المبرهان وبهذا  
 الدليل يندفع اشكال الفرق الثالث من الوسطانية فتأمل قوله والنزاع فائدة  
 الدليل الالتزام حفظ الطالب للحق عن نسبة الوسطانية بانه اذا علم ان لنا ما لم يرد  
 مهم وان عدم قبول الالتزام منهم مخض مكابرة علم بطلان مذهبهم ولا يبركن الى  
 مذهبهم فلا يثبت في ذكر الدليل الالتزام ما يسيح من انه لا مناظرة معهم ولا حاجة الى  
 انه في دفعه ان ما يسيح اشارة الى انه لا فائدة في ذكر الدليل الالتزام في الكتب الكلامية  
 فاندفع ما قالنا قد حصل ان تقدير الكتب الكلامية بامثال هذه الشبهات تضليل  
 للطالب لما عرفت ان ذكر بيان في ابقاء الطالب للحق عن نسبة العقدة وفان بعض  
 الفضلاء هذا الدليل يصلح لابطال مذهب الخصم لا لاثبات مذهبنا وهذا معنى  
 كونه التزاما لانه قياس مركب بمقدمات مسلمة بالجدل لانهم لا يعترفون  
 بمعلوم كما سيجي في الشارح قوله انه لم يتحقق في الاشياء اي الذي ادعيتهم بقولكم  
 لا شئ من الحقايق بثابت فقد ثبت اي جسد الاشياء ما عرفت منه انه هو امر ارد على  
 القائلين بانه لا ثبوت شئ من الحقايق لانه اذا لم يثبت السلب الكلي تحقق اليجاب  
 الجزئي والالتزام ارتقاء النقيضين وان تحقق النفي في نفسه فقد ثبت شئ من الحقايق وقيل  
 معنى قوله انه لم يتحقق في الاشياء انه لم يتصف شئ من الاشياء بصفة النفي لزم الاتصاف  
 بنفي النفي ونفي النفي اثبات او ملزوم له فلزم الثبوت وان تحقق النفي فقد  
 ثبت ماهية من الماهيات وهي النفي وكذا الاتصاف بصفة النفي من جملتها وفيه  
 ان الملازمة متنوعة لجواز ان لا يلحق الاشياء ثابتة في نفسها فلا تنصف بالنفي ولا ينفى  
 النفي قوله انما يتم على العنادية قال بعض الفضلاء هذا يخالف ما ذكره في نشره القائل  
 انه انما يتم على العنادية والعندية والحق معه فيقال للعندية انه يتحقق في الاشياء  
 في حداتها وقد ثبت في حداتها والاتصاف بالنفي وهو حقيقة من الحقايق وقد عرفت ان

والقياس الجبالي ما يتبع الالتزام  
 وما يتبع الالتزام لا يلزم ان يتبع  
 جدياً معهما



ان المقصود من الدليل للزعمى حفظ الطالب للزام السطانية فهو يتم بهذا  
 المعنى على الفرق الثلاث انتهى وقيل ان اريد بالالزام فلا يتم الاعلى العادية وان اريد  
 التحقيق فيتم عليها بل عليهم كلام قوله الضروريات الى هذا دليل اللادرية يعنى  
 لما تطرق التهمة للحس والبيدييات والنظريات وجب علينا التوقف في الكل  
 ويمكن ان يؤخذ منه دليل للعنادية بان يقال لو كان لكثبات وجود في نفس الامر لما وقعت  
 هذه الفادات ويمكن ان يؤخذ منه دليل للعندية بان يقال لم لو لم تكن الاشياء بغير  
 للاعتقادات لما وجد الاختلاف بين العقلاء قوله والحس فلا يخلط بالغلط  
 حركة ان تقع بان شئ فلا تعرف وجه الصواب وهو باب علم والغلط بالاطاء في  
 الحس وعينه او خافق بالمنطق وغلت بالتاء في الباب كذا في القاموس و  
 اسناد الغلط الى الجرح يجوز ثم ان اطلاق والحس والبيديى وغيره من الالزام  
 مبنى على زعم الناس لم يذكر من مبادئ النظريات الحسنة والبيدييات لكونها ظاهرا  
 بافاذا ارتفع الامان منها اولى والمراد بالاحوال الاحوال الغير القطرى فان  
 القطرى لا يرى الواحد اثنين على ما قالوا وقوله اثنين مصدرى يرى رؤية  
 اثنين وكذا امرى وجدان قرل انهما ليس بمعنى العلم صهيونا فلا يسد عيان  
 مفعولى بل الاول بمعنى الابصار والثاني بمعنى الاصابة قوله وقد يقع فيها  
 ان البيدييات اختلافات وهى في البهامة واحد الحى الفنى غلط فلا امان  
 فيها ورب يدهى جلى عند احد وخفى عند آخر بل نظرى عند آخر فلا اعتداعا  
 وايضا بعض شبه يفتقر في حلها الى انظار دقيقة فلا امان من الشبهة والغلط قوله  
 قلنا اه جواب عن دليل السطانية ولما كان دليلهم الزاميا بلنى البحث معهم بغير  
 الزامهم ايماننا فوالذى لا طريق اليه معهم هو الزامنا اياهم ثم قوله غلط الحس الى  
 جواب عن شبهة القبح في البيدييات وقوله وكثرت الاختلافات الى جواب عن شبهة  
 القبح في النظريات واما قوله وتعرض شبهة اه فلم يبيح ان ذلك غير قاضى  
 الجزم فيها ولا في بداهتها لا العقل انما يجزم ببداهته لا بنظرية حتى يحتاج في ذلك

ارى بعض الحكماء تحكما مائة

الى دفع الشبهة ورفع الاحتمالات حتى لو عن شئ منها لا يلتفت اليه ويعلم بطلانه  
 اجمالا لكونه مصادقا للضرورة ولو تصدى للحل فربما يحتاج الى النظر والتأمل لكن  
 لا التحصيل الجزم بل فعال عند غنة الحكماء المتكلم ذكره المحشى المدقق قوله والحق انه لا  
 طريق الى المناطرة معهم ولا ينفع التحقيق ولا الالزام لانه لا معتقد مع حتى يذكره  
 بالالزام قوله لانهم فالمراد بعلوم المعلوم التصديق لانهم يعتبرون بانك المستزم  
 للتصور ولك ان تقول اللهم يقولون باننا نكون وهم جرحوا جرح بعضهم ارجاع  
 الضمير لانهم الى السوطانية مطلقا يجوز ان يكون المراد من المعلوم اليقيني ثم قال  
 وقيل ان كفاية ظن الصادق وحمل العلوم على المعلوم الصادق بعيد انتهى و  
 فيه ان كفاية الظن الصادق في هذه المقام نظرا المقصود انبات الصانع وصفة  
 فلا بد ان يبنى مقدمات دليلا يقينية نعم ان الظن الصادق يكفي في المطلب  
 الظنى قوله بحسب الحكمة الاوجه كناية عن عالم الحكمة فيلحق بمعية الحكيم وبنا الكثرة  
 على ما اشتهر ان المرء عدو لما جرحه ذكره بعض الفضلاء قال المحشى بغيره عليه ان عدم  
 ارتفاع النقيضيه آه بغيره اننا لا نسمي الارتفاع النقيضيه فاذا عدم ارتفاعها  
 واحتمالها من الخيلات عندهم فلا يلزم تحقق النقيضيه ثبوت شئ ما فلك بعض الفضلاء  
 والحق ان الالزام ليس على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ما ذكره بل حمله  
 انما ادعيتم من نفي الاشياء ان زعمتم انه محتمل فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما اذ  
 وانه زعمتم انه محقق وثابت فقد اقرتم بثبوت غرضنا ايضا وايمانهمون فربما  
 بالوفاق واما فواتر ح فقد ثبت فاستطردى ذكره لبيان الواقع اذ يكفينا  
 اقرارهم بان كلامهم محتمل لا محقق له انتهى ورده الفاضل المحشى بان الحق من الامتداد  
 ليس بمرج ابطال مذهبهم بل اسباب قولنا ان حقايق الاشياء ثابتة بغير علم ذلك  
 قول الشرح لنا تحقيقا والزاما قوله فثبت بعض ما نقيم حيث نمسك في اثبات  
 بالشبه نفوين قض قولكم وجزمكم بنفي الحقايق مطلقا موجودة كانت او معدومة  
 حيث قلتم لا شئ من الحقايق في نفس الامر قوله وقد يتوهم بغيره ان السوطانية

المراد



افان يكون الحقائق موجودة في الخارج فلا يلزم من نبوت النفي نبوت الحقيقة الخارجية  
يلزم التكلف في توجيه الالتزام بان يقال النفي موجود في الخارج لانه قسم من العرضي وهو  
في الخارج لانه كيف او انتقال لاضافة ويرد عليه ان لم ايقولوا ان العلم موجود  
بل هو محيل والدلائل المشبهة له محيلات وقد انكره جماعة من مبينين للحقائق فوجود العلم  
في الخارج حق فلا يمكن الالتزام به فكيف اجلي البديهي نقل عنه مع انه يمكن عنه ان ينشأ  
في ان الحكم مقصود وان المقصود علم بل غايه الحكم علم مطلقا انتهى فلا يرد انه وجود  
العلم لا ينشأ في الالتزام لان الحكم بالدليل الالتزام لا يجب كونه معتقدا له قوله لا يقال  
آه يعني الاجابة في توجيه الالتزام الى ما ذكر بل هو تام بدونه لا يتردد الالتزام في التحقق  
وهو بمعنى الوجود فيقال انه لم يوجد نفي الاشياء في الخارج فقد ثبت شيء منها وان وجد  
فهو كدعي قوله لانا نقول معنى التحقيق هو هنا ليس معنى الحقيقي وهو الوجود الخارجي  
اذ بمعناه يكون الشك الاول فاسد اعني قوله انه لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت لانه  
لا يلزم من عدم وجود النفي في الخارج وجود الاشياء في الخارج اذ يجوز ان يكون تلك الاشياء  
منصفة بالنفي المعلوم في الخارج كما المنع المنصف بالامتناع وقيل انه مراد بقوله  
لا يقال انه المراد من البراد مشترك الوجود بين قول المتوهم وبين قول الشارح لانه  
اخذ التحقيق في التردد وهو بمعنى الوجود فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة  
والا لم يثبت شيء من الاشياء على تقدير تحقق النفي انتهى ورد بان اذ افترض وجود  
النفي فقد ثبت المدعي فخلق في تحرير هذا السؤال ما سبق من التقدير **قال** المولى الجلال  
انما يتم على العنادية عدم تمامه على الادارية ظاهرا لانه لا يدعون بجرم عقيدة من المقدمات  
فضلا عن الجرم بتمام الدليل بل هم لا يدعون شيئا فلا بد من خرامهم **واما** العنادية فيرد  
عون بلزم بعدم الحقائق والعنادية بالجرم بعدم نبوتها ونورها قوله فنية تأمل نقل عنه  
وجه التأمل هو ان حاصل قولهم بنفي نفي الاشياء هو انه لانه نسبة متحققة في نفس الامر  
يتقرر الاشياء فيكون ان يقال انه لم يتحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحققت نسبة النبوت  
اذ الواقع لا يخلو عن احد النسبتين نعم بوجهه مثل ما اورد في الالتزام العنادية من

من ان عدم الانتفاع من جملة المحلات عند من انتهى عن يمكن ان يقال لم يتحقق نسبة  
النفي يلزم ان يتحقق نسبة النبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يخلو عن احد النسبتين وان  
تحقق حقيقة من الحقائق في نفس الامر فنية اثبات ما نقيتم لكن لهم ان يقولوا ان  
عدم خلق الواقع عن احدها تخيل تابع للاعتقادنا وليس شيء منها مقرر في نفس الامر  
قوله قال في شرح المقاصد يعني انه تام على العنادية وانما في كلامه ثبوت قضا كما ان  
في كلام العنادية والعنادية ثبوت قضا لكن للعنادية ان يقولوا الاستحالة في التناقض بالنسبة  
لا الشخصين ذكره الحاشي امدق يعني يجوز ان يقولوا ان النفي متحقق عند من اعتقده والنبوت  
متحقق عند من اعتقده فلا تناقض في كلامهم **واما** رفع التناقض في كلام التناقض في  
كلام الشارح فبان يقال انه انما حصر تمامه الدليل الالتزام في العنادية في هذه الاشياء  
بناء على ان العنادية يتخلصون عن الالتزام بما ذكرنا سابقا وما ذكره في شرح المقاصد  
فهو دليل تحقيق الالتزام فيستبر **قال** الجلال هذا دليل الادارية ومنه يؤخذ دليل العنادية  
والعنادية والاكتفاء مبني على ان الادارية امثلهم فاذا بطل دليلهم فبطل دليل غيرهم  
اولى قوله لا وثوق آه اي لعروض التهمة الى الحسن وبديهة العقل **واما** البين مبني على الع  
البيان ففاده فده قوله وعرضهم جواب سوال تقريره ان في كلامهم تناقضا  
لان تكلمهم بالدليل يدل على جرمهم نبوت او نفيهم انهم يدعون الشك في جميع الحقائق  
بل في الشك وتقرير الجواب **قال** الجلال اطلاق منهم بناء على زعم الناس  
والا لزم شاكرون في وجود الحسن وفي غلط وفي افادته بل في شكهم وهم جوا قوله  
قد استعار كما في قولهم قد يعلم الله المعوقين قوله على ان القلة اه وانما المناقاة  
بين القلة والكثرة بالاضافة الى شيء واحد وبين قلة شيء وكثرته في نفسه ومنه  
ان السؤال غاية اذا كان معنى قد يغلط غلطا كثيرا على ان كثيرا مفعول مطلق  
واما اذا كان معناه قد يغلط حين كثيرا على انه مفعول فيه فلا يرد ويقر منه ما  
قيل ان التحقيق ان قد لا تخلط على المضارع تفيد القلة بحسب الزمان فلا ينافي الكثرة  
بحسب المادة **قال** الجلال ان قلت لعل هناك اه لما تمك الادارية بان للشي



قد غلط في بعض المواد ومق كان كذلك يجوز ان يغلط في جميعها ومنع الشرح  
كبرى القياس استند بان الغلط في بعض لا يستلزم الغلط في الجميع جواز ان يغلط  
ذلك الغلط لاسباب جزئية عادلة استدلال قالنا الكبرى المذكورة ثابتة لجواز ان  
يكون الغلط العام متحققا في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر  
وقوله بدهة العقل جازمة انه منع للمقدمة القائلة بجواز ان يغلط سبب الغلط  
العام فان بدهة العقل جازمة بانتفاء في مثل ادراك حلاوة العسل جازما عاديا  
وامكان الغلط لا ينافي الجزم العادي كما في العلوم العادية فاننا نجزم بان جيل احد  
مثلا لم ينقلب ذهبا جزما يقينا عاديا مع امكان الانقلاب قال الحاشي المدقق  
والحق في الجواب ان يقال لا حاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب انتفاء ما في نفس الامر و  
مصادقة حصول الجزم بالمحسوس بدهة العقل وفيه بحث لان من هذا المحسوس  
متهما بالغلط فلا بد من العلم بكونه صحيحا غير غلط **قال الشارح** واسباب  
العلم آه لما كان من انكار الوسطاينة طعنهم في الحس وبدهة العقل والنظر  
المتفرع عنها قال واسباب العلم ثلثة مع زيادة سبب ثالث مبالغة في تصحيح تحقيق العلم  
بحقيق الاشياء وانما ان بالاسم الظاهر دون الضمير لانه المراد بياهم العلم بغير ملاحظة  
حظة باضافته الى شيء ولو اورد الضمير لتوهم عوده الى العلم المتعلق بحقيق الاشياء  
لان الاستخدام غير نظري وما قيل من ان المعرفة اذا عرفت معرفة بل في الثاني على الاول فكيف  
يعدل عنه ثم في العلم ثلثة مذاهب الاول انه ضروري واخاره الاما الرازي والثانية  
انه ليس ضروري ليس بغيره فطريق معرفة القسمة والمثاله وبه قال امام الحرمين و  
الغزالي والمذهب الثالث انه نظري ولا يصح بغيره وذكر له تعريفات واحسن  
ما قيل في الكشف عنه ما مية العلم ما ذكره بقوله صفة يتجلى بها المذكور آه وهذا  
التعريف لا في المنصور الماتريدي ولم يكتف بقوله صفة يتجلى بها المذكور لانه شاع  
للنور وكل صفة يتجلى بها موصوفها ولا ادراك الحيوانات الجسم ليس في العلم في الاول  
بقوله لمن قامت به والثالثية لا يختص بالعقل وفيه انه لو شتر من  
بذوي

فلا يكفي عدم الغلط في نفس الامر في حصول العلم

بذوي العقول خرج علم الواجب فينبول للخلق ولو شتر من العلم لزم الدور لان  
يكون العلم اما خوذ في تفسيره اعلم من الظن فاما مل ذكره خصام الملة ولكن دفعه  
بتغاير الصواب وكذا يمكن دفع الاول بان خروج العلم الواجب بالتفسير الاول حفي  
لان الدلالة التضمنية غير معتبرة التعاريف فاللغوية غير مسلم واعلم له هذا فاما قل  
فالمبادر من الباء السببية المفضية منجز الحجة والجوه مما هو شرط في التجلي و  
التي في التجلي بالانضاع ليشمل التصديقات الغير اليقينية لكن قال في المواقف  
تسمية الظن والجهل والتقليد علما يخالف العرف واللغة والشرع وقال في المواقف  
والتجلى هو الانكشاف التام منجز عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصعب  
ايضا لانه الحقيقة عقدية القلب فليس من انكشاف تام وانشرح بتجلى العقدة  
فقول الشرح الآلة ولكن ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل  
الظن لان العلم عندهم مقابل للظن فاحصر الآلة بان يغلق مراده الظن ما عدى اليقين فيلغى  
كلامه مطابقا في المواقف وشرحه لكن يرد عليه ما اوردته البعض من انه ان اراد بالظن  
ما هو المبادر منه يكون ترجمته هذا التعريف على التعريف الثاني ترجيح ما يوجب المجرور  
وان اراد به ما عدى اليقين فيلغى ترجمته على التعريف الثاني بلا مرجع الا ان يقال ان التعريف  
الاول غير متفق بادر اك الحيوانات كما عرفت بخلاف التعريف الثاني وبنته على ان  
المراد بالمراد المذكور بالامكان لا بالفضل ليشمل العلم ما هو الموصوف والمصدوم الممكن  
والمستحيل والكل والجزئي قوله بخلاف قولهم صفة توجب تمييز لا يحتمل التقيض قوله  
وحاصله العلم صفة قاتمة يحل متعلقة بشيء توجب كونه المحل تميزا للمتعلق تميزا  
لا يحتمل ذلك المتعلق تقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لان  
التمييز الذي يتفرع على الصفة انما هو له لالصفة ولا شك ان تميزه انما هو شئ يتعلق به  
الصفة واسناده الى التمييز مجاز فينبول توجب تميزا خرج من الحد ما عدى الادراكات  
من الصفات النفسانية كالشجاعة وغيره النفس كالسواد مثلا فان هذه الصفات  
توجب لها تميزا غير ما ضروره ان الشجاعة بشيعة ممتازة عن الجبان و

عصا  
والتقليد  
والتجلى  
مع انما ليس  
وعرفا



وكذا الاسود بسواده متميز عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لها تمايزا  
غيرها وتوجب لها ايضا تمايزا مدركا عنها ماعداها وتقول لا يحتمل النقيض خرج الظن  
والشك والوهم لا متعلق التميز لحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء وكذا خرج الجهل كبر  
لا احتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به الايجاز السبب  
الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك وهذا كذا يشاؤن المقصد في اليقين  
هو ظاهر والتصور ايضا اذا لا يفيض له لانه التناقضين هما المفهوم والمتماثلان لانهما  
ولانما بين التصورات فانه مفهوما الان واللاتين لا يتماثلان الا اذا اعتبر  
شبهتهما شيئا فيحصل قضيتان متناقضتان صدق وكذا بالكذا في شرح المواقف  
واورد على هذا التعريف العلوم العادية كالعلم بوجود مكة مع احتمال عدمها اذا كانت  
في الكمالها ويجوز في دفع الى قوة الطرح جعل بعض الفصل هذا لا يبراز وجهه ترجيح التعريف  
الاول كما جعل منها اخرج للجهل كبر عن التعريف الثاني يحتاج الى تكلف بايراد عدم  
احتمال النقيض حالا او مالا وانه التعريف الثاني يقتضي ان لا يكون الشيء والاثبات على  
بل موجبه وكذا التصور وانه يحتاج اسناد قوله لا يحتمل الى التميز الى التجوز واما قوله  
وللتصورات بناء على ما زعموا ان اشارة الى مخرج آخر للاول لظهور شمولها وضعف  
الشمول في الثاني لضعف المبني عنه قوله زعموا لانه الزعم مطية الكذب وذلك لان كثيرا  
من الاحكام المنطقية مبنية على اثبات النقيض في التصورات وفيه ان اطلاق  
النقيض في التصور لا يتوقف كونه حقيقة فليكن الاطلاق مجازا ولو سلم فليكن  
المراد بالنقيض النقيض في التصديق ويكفي في صحة استعماله في التعريف كونه واظهار من  
النقيض في التصور قال بعض الفضلاء والحق على ما عرفت ان التصورات مجردة عن  
ما يفارزها من الحكم لم يوجد بينهما تداخلا اصلا بخلاف المعلومات القصدية  
فانها على كل حال في ايجاب السلب واما قول الشارح في بعض كتبه وانه ذلك لا يوجب شمول  
التعريف للتصورات الغير المطابقة فقد اجاب عنه بان التصورات لا تنصف بعدم  
المطابقة اصلا كما اذا تصورت الان كحيوان صالح كونه بصورة الحيوان الصالح

كقولهم في بيان  
النسبة ان نقيض الشيء  
هو عين متباينة اليه  
منه  
ما نزل عنه شرح هو وقف  
سابقا

مع الفرس ارتباطا عقليا لا بالكم سببا لانك في ولا خطا فيه لذلك خطا  
فرغ من ان المعلوم المنكشف هو الان في الخطا في هذه الحكم الضمني لا في البقوة  
بخلاف المعلوم القصدية فانه الحق منها ليس هو ظل لها كانتا ما كان كل لو توقف  
على وقوع نسبة معينة بين مفهومين معينين في نفس الامر وارتفاغها وبها  
طرفا يفيض احدهما واقع والاخر مرتفع البتة وكل واحد منها يمكن ان يتعلق به تصديق  
يصير سببا لانك في علم انه هو الواقع في نفس الامر جرم كان العلم القصدية مطلقا  
او غير مطابق فما كان سببا لانك في غيره بل غير مطابق وجره لا ذكره بعض الافاضل قوله  
لكن مني انه بل يجب لان المبالغة المستفادة من صيغة النفي يقتضي ذلك ولان العلم عند  
المستكلمين يعرف انه اعتقاد جازم ثابت فيصاحبه للواقع فيكون قرينة على ان المراد  
بالانك في هو الانك في التام فانه قد ما يمكن ان يقال ان الانك في عام  
وهو لا بد على الخاص واحد الدلالات الثلاث ثم اعلم ان الشيخ الاخرى يرى ان ادراك  
الحسن من قبيل العلم فيطرح فيه بين المعاني لا يرى اعتبر هذا القيد فيقول صفة توجب  
تميزا بين المعاني لا يحتمل النقيض ثم اعلم ان هذا التعريف عند من يقول العلم صفة ذات  
متعلق بالمعلوم ونحوه ان نفس التعلق المحض من العالم والمعلوم عرفه بانه  
مميز عن غيره من غير ان يحتمل النقيض وللعلم تعاريف عديدة مذكورة في المواقف  
قوله بخلاف علم الخالق جعل قوله الخالق قيد العلم ولك ان يحتمل قيد السبب العلم  
اي سبب العلم الثابتة للخلق قبل تقديمه للكل لا يتناسب الحكم بكونه الانسان افضل  
ان الامر بيان سبب علم البشر في انهم لما كانوا اذ درين على ما لا يقدر عليه البشر  
ان يتوهم انهم لا يحتاجون الى السبب فكلما علمهم اهم في بيان السبب قوله فانه لذاته الا  
ان راته تعا كانه حصول صفة قديمة لذاته توجب انك في المعلومات لم تعا كانه  
في نقل الانك في كانه ذهب اليه الفلاسفة والمعتزلة ولذا زاد قوله لا بسبب السبب او  
يريد كلها هو الله وفيه نظر لانه اطلاق السبب عليه لا يوجب وجوده الاذني في الشارح  
ولم يوجد ذلك ان جعل اللام صلة النبوت لا التبجيل فيلزم التقديم فانه ثابت لذاته

قال المعتزلة ان اعتقاد ان شيئا  
هو عين خدود وادب قال ان قال  
بوجه العلم على ما هو به وقال  
انه معرفة ادرى ما يصح من تمام  
الاخرى وقال ابن تومر اعتقاد جازم  
هو به وقال ابن تومر اعتقاد جازم  
انقضاء الفعل وقال الرازي حصول  
المطابق لغيره موجب وقال الكما حصول  
صورة الشيء في



لا سبب من الاسباب ذكره عصام الملة وفيه اطلاقه عليه تعالى اذا كان متصفاه ولم يزل  
 نقضه بطريق الصفه لا الاسم يجوز كما لا يخفى قبله كون علمه لذاته موقفاً عليه بخلافه تعالى  
 لا الاستيعاب والبصر فيه مدخل لاكتفاء المسموع والبصر الا ان يقال ليس بمسبب لل  
 للعلم بالمسموع والمبصر بل سبب يتعلق علمه بهما وفيه اعتبار اجتماعه الى العلم عند البعض  
 فلا كمال ولا جواب بل ان العلم يتوقف على حيوة وجوده والتوليد بمعنى كونه لذاته انه كان  
 فيه من غير مدخلية مالا يستند الى ذاته لا ينشأ كونه لا سبب الا سبباً مستنداً الى ذاته وفيه  
 انه امراد لا سبب من الاسباب المتخيرة والمنفصلة ولا كانت صفاته تعالى غير اختيارية  
 ولا هو ولا غيره صحة القول بان علمه تعالى لذاته لا سبب اختيارى او منفصل فذاته قبل ان  
 شئت الخواص لم يكن كذلك الجن لا بد له من دليل سمعي **قال** المولى الجيالى في الذكر بالكره  
**قال** في الجمل الذكر بالكره بالثبوت والتقليد يقال ذكرته بلسان وبقلبي وعليه جماعة و  
 ابو عبدة والبوقيتية والذكر بالضم ما يكون بالقلب وانكر الفراء اختصاصه بالقلب  
 وقال في تحت راجع الى وجعله منك على ذكر بضم الذال كسرها بمعنى قوله وانما صح  
 اى لعدم اختصاصه باليقين بل بغيره والظن والجهل والتقليد اكتفى في تفسيره بالجهل  
 الانضاح المطلق وانما سبب لاكتفاء التام كما سيجي خرج ما عدى اليقين وقال الفاء  
 ضلحشى وفي قوله اشارة الى رد ما قيل لو جعل المذكور الذكر بالضم بالضم يلزم  
 تعريف الشئ بنفسه فاجاب في الذكر بالضم ان علمه شموله الظن والجهل فجاز  
 التعريف انتهى وفيه ان العلم معروف بالمعنى الاصطلاحي والذكر المأخوذ في التعريف  
 بالمعنى التقوى لا دور مع ان الجواب بعوم الذكر العلم لا يستقيم لا المراد من تفسيره بالجهل  
 بالانضاح المطلق تعميم العلم وانما حمل الجمع على الاكتفاء التام فالجواب المذكور سقيم ايضاً  
 قوله حملا آه على لقوله وانما لم يجعله المضموم وقبل انما لم يجعله منه لتوهم اختصاصه ب  
 بالقلب فلم يشتمل التعريف لادراك الخواص كمنه الحشى المدق وفيه المدرك هو الو  
 النفس بواسطة الالات في الماديات فغيره الشمول غير مسلم **قال** في شرح المقاصد  
 وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم تفادياً عن الدور انتهى والتعريف

عند انفاذ الى كبر  
 ابا فليمة والامام  
 انظر الى صلا  
 واستدل على نبوته الملك عانى محام الصالح  
 انه قال عليه السلام من اكل حرام من ثمرات  
 المستنة فلا يربح مسجداً ولا ماء ولا ملائكة تنادي  
 ما تبارك من الانس والانس وفيه ان هذا الدليل  
 مع انه لا يدل على تمام الدعوى بل يفتقر الى  
 كون المعنى ان الملائكة تنادي في كل وقت  
 الانس فلا يقتضيه وجود المعنى القائمة في  
 الملائكة معها

سكان

قول حمد

بانه توهم يدل على انه ليس من الذكر المضموم وانه لا اجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم التوهم  
 مع ان تعاقب العوارض بدفعه فيجوز عليه ما ذكره فيه ايضا بقوله اى صفته يتكشف ما يذ  
 كره وليقتضيه اليك فانما ما لم يأت به تلك الصفه اننا كما اوضحه  
 او نقول ان ربنا كمالا يمدنا الموضوعين الى جوارز الاحتمال الى كماله انما انما  
 ههنا الى جوارزها بقوله وانه صحت آه فلا يرد ان التوهم بينهما في شرح العقائد وشرح  
 المقاصد ظاهر حيث جعل المذكور من الذكر بالضم في شرح المقاصد وجعل من الذكر بالكره  
 ههنا **قال** فان البهائم ليست نفل ولا يمكن الفرق في الادراك حتى يميز البهائم  
 وعندها وجعل الاحساس من العقلاء على كماله كماله من في قوله من قامت هي  
 غير مفيدة لانه يرجع الى مجرد حكم واصطلاح انتهى ويمكن ان يقال ان المنفى عن البهائم  
 هو العلم الغير الاحساسى فغوايت لها فلا مخالفة وقيل المراد بادراك الخواص ادراك  
 العقل بالخواص لا نفس الاحساس بل دليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل ما سيجي ومن  
 الخواص انما هو الالات لا ادراك فلا يرد اني لغة والى صلا في التعريف باطل لانه نشأ  
 لادراك الخواص من الحيوان مع انه من الاعيان في العرف واللغة والجواب الاول منه  
 للمقدمة الثانية والجواب الثاني منه للمقدمة الاولى اعلم ان بعض العلماء اعظم من اد  
 التعريف الثاني في تمييز المعاني وبعضهم ذكره وهو يدل على ان ادراك الخواص  
 من العلوم اصطلاح خاص **قال** المولى الجيالى لا يقتضيه التميز اى لا يحتمل بوجه من الوجوه  
 فيخرج الظن والشك والوهم والجهل والسر والتقليد فان كلها يحتمل النقيض فالاختلال  
 في الثلاثة الاولى في الحال وفي الاخرى في الحال لانه الواقع في الجهل خلافاً فيجوز الاطلاق  
 عليه في الحال واما التقليد فيجوز زواله لعدم استناده الى موجب من الحس والبيدنة و  
 العادة والبرهان فيلزم خروج الشك والوهم عن هذا التعريف غير صحيح لان كلاً  
 منها تصور لا يحتمل النقيض من ادعاء انه لا يقتضيه واجيب بان كلامها لا يحط  
 النسبة فيمع النفي والاثبات فله يقتضيه فاء النسبة من حيث يتعلق بها الاشياء  
 بناقضها من يتعلق بها النفي وهما بهذا الاعتبار يخرجان عن العلم واما ما عداها

فلا يقتضيه لغة اللغة والعرف  
 اذ لا ماسة في الاصطلاح معها



تصور للنسبة من حيث هي لا ينفصل له هذا خلافاً في العلم كذا في حاشية شرح مختصر  
 الاصول **فان** يقول كما هو الظاهر في حوازيه **فان** لكنه غير ظاهر وهو ان يراد بغير  
 المتعلق ويراد بالتميز المعنى المصدري الكشف فالصفة توجب علمها بالكشف  
 لمستلحقها بحيث لا يحتمل المتعلق بغيره **فان** تلك الصفة نفس الصورة والنفي والا  
 ثبات لا ما يوجبها او يميزها بالتميز الصورة والنفي والا ثبات **فان** تلك الصفة ما يوجبها  
 فيها وفيه **فان** الشيء لا يحتمل بغيره اصلاً اذ الواقع لا يملك الا احدهما **فان** الاحتمال للمتلقي  
 الدال عليه لفظ التميز **فان** وصف التميز به مجازاً من قبيل وصف المتعلق اسم فاعل بصفة  
 المتعلق اسم مفعول ولا يجوز وصف التميز باحتمال حقيقة **فان** التميز بالمعنى المصدري  
 لا ينفصل له **فان** معنى ما به التميز اعني الصورة والنفي والا ثبات لا يحتمل بغيره **فان** لا  
 يراد وروى كل منها بدل الاخر على متعلقه مع ان قولهم اعتقاد الشيء بانه كذا وانما  
 انه لا يملك الا كذا علم ومع احتمال انه لا يملك كذا ظن بدل علم ان المحتمل هو المتعلق اعني  
 الشيء قوله التميز اي ما به التميز لا المعنى المصدري اعني كون النفس مميّزاً اذ ليس له  
 بغيره فاذا تعلق علمنا بما به التميز **فان** حصل عند النفس صورة مقابلة لها بها  
 تميزاً على عدلها **فان** اذا تعلق علمنا بما به التميز **فان** حصل عند ما ثبات  
 احد الطرفين **فان** لا يخرج من تميزاً على عدلها لكنه قد يكون مطابقاً جازماً ما هو ذا  
 بديهته او دليل فلا يحتمل النقيض وقد لا يملك نتيجة محتملة خلاصة تعريف العلم انه  
 امر قائم بالنفس بوجوبها امر به تميز الشيء على عدله بحيث لا يحتمل في الشيء  
 نقيض ذلك الامر **فان** يراد عليه انه يلزم ان لا يملك العلم نفس الصورة والنفي والا ثبات  
 بل ما يوجبها **فان** يلزم ان لا يملك التصور والتصديق فسمى العلم **فان** القول بالصورة فلا  
 الوجود الذهني والمعرفون للعلم بهذا التعريف **فان** يراد ان ارادة الصورة من التميز  
 خلاف الظاهر **فان** النفي والا ثبات ليس بيقيني لارتفاعها عن الشك واجب  
 عن الاول **فان** اصحاب هذا التعريف يستلزمون ان العلم ليس نفس الصورة والنفي  
 والا ثبات بل يقولون انه صفة حقيقة ذات اضافية يخلفها الله تعالى بعد استعمال العقل

او الحواس الخيرة الصادق يستتبع انكشاف الاشياء اذا انطلقت بها كما ان  
 القدرة والسمع والبصر كذلك **فان** انكشاف المحشئ في هذا المقام والعلم ليس  
 نفس الصورة بل صفة توجبها **فان** ما هو مشهور بان العلم هو الصورة الحاصلة بفكر  
 مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الاشياء في النفس **فان** هم ينفقونه وعن الثاني  
 بانه اراد يقول انه يلزم ان لا يملك التصور والتصديق فسمى العلم **فان** لا يكون العلم شياً  
 اليها بالذات فلا ضرر فيه **فان** اراد انه لا يقسم اليها اصلاً فهو م كما ان رايه محشئ  
 بقوله والعلم بهذا المعنى **فان** الثالث بانه المراد بالصورة الشبه والمثال وان هذا  
 هو الوجود الذهني وعن الرابع بانه مبني على المسألة للقطع بانه لا يحتمل للنقيض هو  
 التميز بمعنى الصورة والنفي والا ثبات لا المعنى المصدري **فان** لا يملك العلم بالتميز والا  
 ثبات المعنى اللغوي لا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بموافقة على ما هو الم  
 مصطلح الفلاسفة **فان** المحشئ المدقق اعلم انه يوجب صفة العلم في التصديق لا يقع  
 والانتزاع **فان** كما مراده بالنفي والا ثبات ايها يكون المتعلق النسبة او وقوعها او لا  
 وقوعها على مذهب الحكماء او مجموع المركب من الطرفين والوقوع او اللافوق والنسبة على مذهب  
 الامام **فان** كما مراد بها الوقوع واللافوق **فان** بما ليس بموجبي صفة العلم ثم قال في قوله  
 بانه لا يوجب ايها تصديق بانه المراد بالنفي والا ثبات لا يقع والانتزاع انتهى **فان** لا ورد  
 ان العلم على هذا لا يقسم دفع بقوله والعلم بهذا المعنى **فان** قال المولى الحلي فان المعنى  
 ما هو دليل لقوله بناء على عدمه **فان** يعني ان تحول التعريف لا ادراك الحواس من غير عدم التعريف  
 بخلاف ما لو قيل فانه لا يشمله **فان** معاني ههنا ما يبق بل الاعيان اعلم ان قال ادراك الحواس  
 قسم العلم كالاشياء ومن تابعه ترك قيد المعاني **فان** لم يقل انه علم زاد قيد المعاني ثم ان  
 منهم من نفى الحواس الباطنة فلم يقيد المعاني في بالكلية فذكر المعاني كلية او جزئية هو  
 النفس عنده ومنهم من اثبتها فقيد بها فذكر المعاني الكلية هو النفس فذكر المعاني  
 الجزئية هو الحواس الباطنة والاول هو العلم والثاني ليس بخلياً او نوحاً عنده قوله لكن  
 يراد عليهم اي على من زاد قيد المعاني **فان** الجزئيات العينية المحسوسة بالحواس الظاهرة قد ترك

العلم هو ادراك المعاني الكلية  
 والتخييل هو ادراك المعاني  
 الجزئية مستفهم



علما بان ذكر جميع العوارض بحيث يمتاز على سداها بدون حضور موادها عند  
الحس قد ترك حاسا بان ترك محفوفة بالعوارض المادية مع حضور المواد عند  
الحس على كذا التقديم من المدرك هو الجزئي الحسوس مع ان موجب هذا التعريف يتميز  
بين المعاني لم يترك المدرك الاعيان على قوله غاية ما يتكلف اذ نفع ان المدرك  
بدون حضوره عند الحس مع الاعيان لانه ادراكه بمشخصات كلية مشتركة بين الكثرة  
لكن المحض تلك المشخصات في الخارج في فرد كل واحد ادراكه بحضوره عند الحس  
فان ادراكه بمشخصات جزئية غير مشتركة بين الكثرة فيكون ادراكا للعين الحسوس  
وحقيقة على ما حققه بعض الاجلة ان التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم و  
ربما يوصفها المعلوم لكن باعتبار العلم وان التحقيق ان امتياز كل شئ  
عن سائر افراد نوعه بالعوارض الخارجية والعوارض والمعارضات كلها ما هي  
كلية فانها جواهرها واطرافها داخلية في احدى المقولات فاذا ادركت بالعقل كانت كلية  
باعتبار هذا الادراك واذا ادركت بالالاءات الجسمانية كانت جزئية باعتبار هذا الادراك  
فليس الجزئية والكلية باعتبارها في الجزئي شيئا واحدا خلا في قوامه ليس  
فعله تعالى بالكلية والجزئية المتغيرة والمتشكلة ثابتا على هذا التحقيق لانه  
ما ندرك بالالاءات يعلمه تعالى بنحو العقل والاختلاف في نحو الادراك للشيء كذا  
يعز عن علمه متقال في هذا وجه ذلك البعض كلام الفلاسفة في علمه تعالى بالجزئية  
المتغيرة او المتشكلة قوله والامر في الادراك هو الصورة الحاصلة من زيد بعد غيبوبة  
ادراكه لانه ملاحظة بمنع الاشارة فيهما مع انه ليس حاسا لغيره ولا على  
لانه ادراكه على محسوس على وجه جزئي فاشكال هو الامر على من زاد فيه المعاني  
واجاب المحشي المدقق بان المدرك الاول بالذات امر حسي وهو المعاني لكن نظا  
لامر الخارجى وكونه وسيله الى معرفته الشبهة **قال** خلت الى اى ليميز بالتي هي الصورة  
قوله اى يتميز بالحس والاضاف بالتصور صفة توجب تميز الاجتمعة متعلقة الذي هو  
الماهية المتصورة تفيض تلك الصورة فلا يبردها الشارح ان الصور غير التميز اذ هو

وهو جلد الدين اللواتي  
في شرح العقائد العنصرية  
ص ١٢٠

وهي الافلاك  
ص ١٢٠

فصل في

صفة موجبة له والتعريف في تعريف تفيض الصفة فلا يصح بناء دخول التصورات في تعريف  
العلم على انه لا تفيض لها ومنه ما اى من ورد الاستراض قبل في توجيه كلام الشارح المراد  
بالنقص تفيض الصفة التي هي نفس العلم وقوله لا يجتمع صفة للصفة والاحتمال للمتلقي والتميز  
بمعنى الكشف فيهم البناء المذكور اذ المعنى العلم صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا  
يحتل تلك الماهية تفيض تلك الصفة وهي الصورة وعدم الاحتلال مبنى على انه لا تفيض  
للتصور فالصورة نفس الصورة الاما بوجهها قوله وقد يجاب اى عن اعتراض عدم صحة  
البناء بغير جواب المحشي وغير جواب القيل بان عدم تفيض التميز في عدم تفيض المصور فاذا  
لم يكن تفيض المصور لا يلى لغيره تفيض اذ تحقق الاصل بوجوب تحقق الفرض ورده المحشي  
بان دعوى الفرعية على الادلل عليه وقيل ان عدم تفيض المفهوم المصور وعدم تفيض التصور  
وعدم تفيض التميز امور متلازمة وفيه ان الدعا التلازم بينهما على الادلل عليه ايضا  
ودعوى البداية في محل النزاع غير مسموعة قوله قلت اعتراض آخر على قوله بناء بمعنى  
انه سمول التعريف للتصورات كما يصح باعتبار انها لا تفيض لها كذلك يصح باعتبار انها  
لا تفيض لها كذلك يصح باعتبار انها غير محتملة لتفيضها لانه كل تصور لا يجتمع في صورته  
الحاصلة فلو سلم ان للتصور تفيض يصح سمول التعريف للتصورات لكونها غير محتملة فلا  
وجه لبناء سمول للتصورات على انها لا تفيض لها وقوله قلت انه حاصله اذ ما ذكره ان  
انما يتم في تصور بالكلية لانه الكلية صادقة فيه كقول كل تصور بالكلية لا يجتمع في صورته  
الحاصلة لانه لا يمكن ان يلقى حقيقة الشئ متعددة واما في المصور بالوجه فلان الكلية  
غير صادقة فلا يقال كل تصور بالوجه لا يجتمع في صورته لانه حاصله لانه يمكن ان يكون لانه  
واحد لوازم كثيرة ورسوم متعددة واما البناء على الانفا بغيرها من الصور بالكلية  
وبالوجه قوله على ان اه على اذ على تقدير تسليم ان كل تصور بالكلية وبالوجه لا يجتمع في صورته  
الحاصلة بمعنى ان سمول التعريف للتصورات بناء على انه لا تفيض لها في الواقع لا يبنى في ان يكون  
له مبنى آخر في التقدير والنقض وهو عدم الاحتلال للنقض **قال** الخالي وعكس النقيض هذا  
على قول القدماء واما على قول المتأخرين فيجعل تفيض المصور موضوعا وبعينه محولا مع



مع مخالفة كيف فانه الامور يقضي وجوده في الصور والاخبار من قبيل  
 التعريف ولا يطلق عليها القاعدة لانها قضية كلية تنطبق على جزئياتها والتعريف  
 ليس القاعدة بل القصورات لكن المثال الاول من القاعدة وكذا نظائره من  
 قولهم نقيضا للمبانيين متباينان متباينان جزئيا ونقيضا الكليتين الذين بينهما  
 عموم وخصوص مطلقا بالعكس نقيضا الكليتين الذين بينهما عموم وخصوص  
 من وجه متباينان جزئيا فقد المحشى المثال الثاني من القاعدة فظهوره لكن يمكن ان  
 يقال انه يؤخذ من طر التعريف مقدمة كلية ومنعك مقدمة كلية اخرى فبهذا  
 الاعتبار يجوز عند التعريف من القواعد قوله والتحقيق حاصل الامر من الذين يتبا  
 نان بحيث ينفق لانهما تحقق احدهما نفس الامر انتفاء الآخر فيه وبالعكس  
 لا يكون للتصور نقيض كالان واللا ان لانه لا ينافي بينهما الا اذا اعتبرتهما  
 الى شئ فانه يحصل قضيتان متباينتان صدقا ان جعل حرف السلب  
 جزوا والافتقار فينبأ صدقا وكذا بواو انفس النقيضا بالامر من متباينين أي  
 الامر من الذين يكون كل منهما منافيا للآخر لانه سواء كان بينهما مانع في التحقيق و  
 الانتفاء كما في القضايا او مجرد تباين في مفهوم بانه اذا فليس احدهما الى الآخر كان ذلك  
 استبعادا مساويا كان التصور نقيض قال في الحاشية المطلاع اذا اعتبر المفهوم المفرد  
 في نفسه لم تصور له نقيض الما بالان يضم اليه كلمة النفي فيحصل مفهوم آخر غاية البعد  
 عنه واذا اعتبر صدق المفهوم على نقيض شئ فنقيض محض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار  
 سلبه أي سلب صدقه ورفع عما اعتبر صدقه عليه والاول نقيض بمعنى العدول والثاني  
 نقيض بمعنى السلب انتهى قوله ومنه هنا فيل أي من تفسير النقيضين بالمتباينين  
 قيل نقيض كل شئ رفعه أي اذا اعتبر الشئ في نفسه كان نقيض رفعه في نفسه واذا  
 اعتبر من حيث صدقه على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ قال المحشى المدفوع  
 فيه منافقة من وجهين احدهما انه لا يصدق على نقيض السلب والثاني ان قولهم  
 نقيض كل شئ رفعه سواء كان في نفسه او رفعه عن شئ يقضي ان رفعه الضاحك  
 رفعه

كما اذا احتجوا بالاجابين  
 ان شئين انتفاء السلب  
 وبالعكس

لوجود كل منهما مع الآخر  
 في نفس الامر

هو اعتبار النسبة

أي من غير اعتبار النسبة

عن شئ مثلا نقيض الضاحك وليس كذلك بل هو نقيض لاشياء لذلك الشئ نحو العبارة  
 ان يقال رفع كل شئ نقيضه سواء كان ذلك الشئ الاثبات لغيره اولا اللهم الا ان يجعل  
 الرفع في ذلك القول موضوعا ونقيض كل شئ محمولا لكنه خلاف الظاهر انتهى وحيث ان الاول  
 باء اطلاق النقيض على الايجاب باعتبار انه لازم من نقيض السلب اعني السلب  
 لانه النقيض اعم منه ان يكون رفعه لشيء او لازما وبالله واما النقيض حقيقة هو رفع  
 ذلك الشئ عن ما هو موضوعه عن الثاني بما عرفت من ان المراد انه اذا اعتبر الشئ في نفسه كان نقيضه  
 رفعه في نفسه واذا اعتبر من حيث صدقه على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ وانتهى  
 ان هذا الجواب لا يرفع المناقشة على ظاهر العبارة بل يرفعها عن باطنها لكن ذلك المدفوع معترف  
 حيث كتب على الحاشية ما حصله ان رفعه في نفسه بالنسبة الى القصورات ورفع عن شئ بالنسبة  
 الى القصورات قوله والكثير هو الاول وهو الحق الحقيقي لقوله وقول المنطقيين محمول على  
 الجواز باعتبار انه لو اعتبر في القصورات النسبة يحصل التداخل بينهما اما في الصدق  
 فقط او في الصدق والكذب معا على ما سبق ولذا اعترفوا التناقض باختلاف القضيتين با  
 لايجاب والسلب بحيث يقضي لانه صدق احدهما كذب الاخرى قال المولى الجبالي و  
 ايضا يلزم منه ان يكون القصورات علما مع ان المطابقة شرط في العلم اه قوله وايضا عطف  
 على قوله بطل كثيرا فليكن وجهها ثانيا لبيان وجه قولهم لا ينافي نقيض القصورات لانه يقضي  
 دخول جميعها مطابقة او غير مطابقة في التعريف مع ان العلم لا يوجد في القصورات غير المطلق  
 فالتعريف غير مطلق وقوله واجيب ان هذا ما افاده السيد الشريف وحاصله ان الصورة  
 الان بنية المسئلة من ذلك الشئ علم تصوري لما ان اللملاحظة مطابق له بحيث  
 لا يجعل غير تلك الصورة في الواقع فلا خطأ في الصورة في الواقع المطابقة لمعلومها اما الخطأ  
 في الحكم المقارن لهذا التصور وهو ان هذه الصورة صورة لذلك المثل الذي هو الجلال لان  
 الحكم بانه الصورة الناشئة عن شئ صورة له قد يكون مطابقا اذا كانت الصورة الناشئة  
 صورة لما نشأت عنه في نفس الامر وقد يكون غير مطابق اذا لم تكن صورة له في نفس  
 الامر مع مطابقة الصورة لما هي صورة له في صورتين وله ويرد عليه حاصله ان كون تلك

به واما نقيض شئ  
 وحيث هو موضوع  
 وحيث شرط واذا  
 وكل قوة وفعلت  
 زمان مساه



الصورة تصور الان موقوف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشئ من ذلك الوجه  
 حتى يلقى العلم بالشئ وجه الان بنية عين العلم بالان الذي هو وجهه لكن الفرق  
 ثابت فانه من العلم بالوجه ان يحصل في الذهن صورة تكون آلة لملاحظة ذلك الوجه  
 والوجه معلوم والحاصل في الذهن صورته ومنه العلم بالشئ من ذلك الوجه ان يلقى ذلك  
 الوجه آلة لملاحظة والحاصل نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطته ذلك الشئ فالعلم  
 بالوجه عين العلم بالان وان كان مطابقا لكن العلم بالشئ من ذلك الوجه ليس مطابقا  
 والمقصود في المثال المذكور هذا انه تصور هو الشئ والصورة الان بنية آلة لملاحظة  
 اجيب بانه اراد بالتصور هو الشئ انه تصور من حيث المجردة فهو باطل بالضرورة  
 المذكورة آلة لملاحظة فرد افراد الان في دور الجرح فكيف يكون الجرح متصورا به وان اراد  
 انه متصور بذلك الوجه من حيث الان بنية فلا خطا في تلك الصورة اذ هو مطابق  
 لتصوره وانما الخطا في ان هذه الصورة آلة لملاحظة ذلك الشئ المرئي وان ذلك الشئ  
 فرد افراد الان نقل عنه توضيحه انا اذ رأينا شئ ما بعيد وهو في الواقع جرح حصل  
 اذ باننا صورة الان فاعتقدنا ان الان فردا متوجها الى ذلك الشئ بوصف  
 الان بنية وبجعله عندنا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل للعلم والفهم مثلا  
 فالحكوم عليه في هذا الحكم الوارد على المتأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف  
 بلا شبهة وصورة الان آلة لملاحظة الحكوم عليه عين الشئ ووجه لذلك الشئ ووجه  
 معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم  
 بالشئ من حيث مفهوم الان ولا شك ان علم الشئ الذي هو الجرح في الواقع هو  
 صف الان بنية غير مطابق وبهذا الظاهر في قولهم الماهية المجردة عن العوارض الذهنية و  
 الخارجية موجودة في الذهن واللامعلوم لا يعقل الاشئ كل وامثال ذلك انتهى  
 يريد ان يدفع الجواب المذكور فانه مبني على عدم الفرق بين العلم بالوجه وبين الشئ  
 بذلك الوجه ويحقق الجواب اننا سلمنا ان حصول صورة الان من الشئ واعتقاد  
 ان ان يحصل الوصف المذكور عنوانا ونحكم عليه لكن المعبر في انصاف افراد الموضوع

في زرع

بالوصف

بالوصف العوائق هو الانصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو المحقق فيجوز ان يكون الصورة  
 الان بنية آلة لملاحظة الان الذي هو جرح في الواقع ويلي معنى الحكم عليه ان الامر الذي  
 اعتقده انه منصف بالان بنية موصوف يكون في العلم والفهم فليكن التصور مطابقا  
 لمصوره الذي هو الان في الفروض ومع ذلك يكون الحكوم عليه هو الجرح في نفس الامر والخطا  
 انما هو في الاعتقاد بان ذلك ان الذي هو ناس من عدم امتياز الحسن بين الامور  
 المتشابهة قوله اي ذاته كاف في هذا التفسير رد على من قال ان الانكش في بنية  
 عاذا انه وليس في ذاته صفة زائدة عليه الفلاسفة والمعتزلة وقوله بلا حاجة معنى قول  
 الشرح لا بسبب من الاسباب وقيد الكفاية اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج  
 في العلم وتعلقه الى سبب مفضل لانه لا يحتاج الى شئ اصلا لان العلم صفة ذات التعلق او  
 نفس التعلق يستلزم ويتوقف على العالم والعلوم لكن توقفه على المعلوم من حيث  
 انه متعلق لانه سبب مفضل اليه **قال الشرح** ثلثة لئلا يسلم له احرازه المأوفة  
 فانما لا يكون سببا للعلم بمعنى اليقين كما هو المعبر في الكلام في تقليد خبر الصادق لان  
 الكاذب لا يقيد اليقين لكن قبل ما بدى العلم بالصدق ولجرح ان كل متواتر فهو مفيد  
 لليقين وان كل غير متواتر فلا يفيد الاظن فكيف بعد الجرح مطلقا من استبا العلم بمخ  
 اليقين الا انه يقال المراد الجرح المسموع من فم الرسول عليه السلام على ما سيجي واما الامران  
 الصادر من الشرح المفيد للوجوب والندب كذا انتهى الصادر عنه المفيد للحرمة او  
 الكراهة وكذا الامر الوارد عنه على التحذير المفيد للاباحة فليكونا مستلزمين للتحذير فانه لا  
 يستلزم الحكم بانه الامور با او مندوب في النهي يستلزم بانه المنهي حرام او مكروه او  
 نقول انه معنى امنوا اطلب منكم ترك الكفر والكفر عن الكفر قال الكل هو الجرح على ما تقرر  
 في المعاني انه لا بد من تقييد العقل بالسلافة ايها الماء يقال ان العقل في الاصل بمعنى  
 الجسدي به القوة الانشائية لجسم الان في الاقدام على القبيل فهو مجتهد الا ان  
 يعني عن التقييد او يقال انه مبني على الاكتفاء وفي جميع الحواس وافراد الجرح فندثر  
 قوله والا فالعقل حصل امدرك هو العقل على ما هو المذهب المتصور بخلاف الحواس

وعلى التفتة ان الحواس انواع مختلفة  
 واحدة ليس كذلك بل هي من نوع  
 واحدة خفان وفيه مثل  
 واحدة



وان اطلق المدرك باعتبار انما السبب الادراك في الجملة قوله فان قيل سبب احاصل السؤال  
 ان السبب يطلق بالكثر اذ على ثلثة معان السبب الحقيقي والظاهرى والمقضى في  
 الجملة فان اريد الاول والثاني فهو واحد وان اريد الثالث فهو لا يخفى في الثلثة قيل  
 الاول الواجب للمعلوم لانه اطلاق السبب المؤثر عليه فيحتاج الى توفيق قوله كالنار  
 لا احراق في بعض الفضلاء العقل مفسر بقوة النفس بها تستعد للمعلوم والادراك  
 للنفس كالحرارة للنار فالسبب الظاهرى كالنار هو النفس ثم التمثيل مبنى على ما هو  
 عند اهل اللغة من ان الادراك فعل من الافعال والمدرك فاعل والافعال فعل مبد  
 القول وكذا النار مبد ومحل للاحراق وليس كل منهما مؤثر عند الآخر وامكنه  
 المعتزلة فالعقل مبد والثاني غير قوله والحواس والاحبار الالات وطرق قال بعض  
 الفضلاء جعل الاحبار طرق لانها بمنزلة الطريق في وصول العلم اليها واما جعل  
 الحواس الالات اما مبنى على التشبيه والمجاز ايضا او على جعل الادراكات وافعالها  
 الظاهرة على ما عرفت وذلك لانه الالة هي الواسطة بين الفاعل ومفعله القريب  
 وصول اثره اليه فالالة ما هي واسطة في صدور الفعل من الفاعل لا في وصول الفعل  
 الفعل الى المفعول ولذا اتراهم يجعلونها متممة الفاعل ولا يبعد كل البعد باعتبار الالة  
 بالقياس الى المفعول ايضا كما هو راي من يجعل جملة الاشياء متممة العلة المادية قوله  
 ليشمل مخلق بمفهوم الكلام الى اريد السبب المفسر ليشمل اه قلنا حاصل المراد الشئ  
 الثالث لكن مقصود الكلام لا يتوقف على تقدير جميع انواع السبب لان مقصوده  
 ضبط العقائد الدينية واحوال الموجودات انما يجب عنهما اذا اجمعت اليها في ذلك  
 واما مقصود الفيلسوف في معرفة احوال الموجودات على ما هي عليه نفس الامر فلا  
 يبرح في ترك شئ منها فليس على الحكماء عذر وشنار ولا للفيلسوف يد وخيار  
 وهذا لا يقتضيه المشايخ واما المشايخ فكلهم مخلوط فانهم لا يوجدوا بريد  
 تفصيل الباعث على التعرض لبعض الاسباب النفسية واجال بعضها فذكر اول الحواس  
 الظاهرة التي لا خفاء في نبوتها ولا في سببها لبعض الادراكات ولا مجال لجعل السبب

الاحراق  
 وفيه ثلثة  
 مطلق  
 منوع

كس

اشارة  
 الى  
 ان  
 السبب  
 لا  
 يوجب  
 العيب

نكر

تلك الادراكات هو العقل لنبوتها في السهام دون العقل قوله وميز ذلك كالحيا والمفرقة  
 والحافظ وانما لم تثبت هذه القوى عند المشايخ لانه ادلة العلماء على اثباتها غير ثامة  
 على الاصول الاسلامية فانه منها ما على تجرد النفس وكون العلم بحصول الصورة وانما يجوز  
 ارتسام صورة الحادث في مجرد واما لا ينفك الواحد مبد الاكثر من واحد وشئ منها غير مسلم  
 عند الحكماء قوله وكما مرجع الكل اه امارجوع الاخرين فظاهر واما رجوع التجربات الى  
 سببات فلا يحتاج كل منهما الى قياس خفي عقلى ينضم الى التجربة والحدس قبل الفرق بينهما  
 ان من احدى الحسنة او مرتين كاف في الحلس ولا بد من المشاهدة مرارا كثيرة في التجربة  
 وان السبب التجربة معلوم السببية محمول الماشية وفي الحدس معلوم كلاما قولنا بان لنا  
 جوعا وعطشا هذا من الوصيات المدركة بالوهم ويسمى وحدانيات والمالم يثبت الوهم  
 نسبوا الى العقل وما يدرك الشاة مثلا في الذئب مع موجب للنفرة وفي ولد ما معنى موجب  
 العطف عليه فبالجس الظاهر او يخلق الله تعالى من خبر الة او بالة اخرى فلا يلزم ان يكون ذلك  
 بالعقل قوله وان كل في البعض باستعانة من الحس كالتجربات فانه العقل لا يستغنى في الحكم  
 بها لتكرار الشاهدة وكذا الحدس فانه مباديها من الشاهدات على ما بين في موضعه  
**قال المشايخ** فالحواس جميع حاشية اه قوله فالحواس اعدادها مع ان المقام مقام الضمير  
 اشارة الى انها غير الاول لانها ههنا اعم من السمة وما قيل ان المعرفة اذا اعيدت  
 معرفة كانت الثانية عين الاول فليس عطف الحاشية ان كانت بمعنى العالمة بكونها مشتقة  
 من الحس بمعنى العلم وهذا اولى لشموله لكل الحواس وان كانت بمعنى المبصرة فبكم مشتقة  
 من الاحساس بمعنى الابصار ولا تلتزم له عند الجوهري حتى قال الحس مأخوذ من الافعال  
 كالادراك لكن قال في القاموس حس الشئ واحسنه ابصرت وعلمت قوله بمعنى العقل  
 الى آخره اراد تصحيح العقل المحصور في الخس مع اثبات الحكماء من اخرى وهو تقييد للموضوع  
 او تقييد للمحمول بناء على ان العدد لا يفيد الحصر وفيه ان السوق يدل على قصد الجهر  
 ولا يخفى ان وجود المحصور من محض الفضل ليس بضروري بل وجوده باليمن قامت له  
 قوله السمع قد مر مع ان احتياج الحيوان الى الالة اكثر لان سمية السمع للعلم اكثر اما

والحواس  
 والاشياء  
 التي  
 هي  
 في  
 اصول  
 الاسلام  
 مسبوقة



اما سمعنا نظام واما الفعليات فيعنى مقدماتها ما يدرك وجودها بالسمع ثم  
 ذكر ما في النفس على الترتيب ثم اللامسة والذائقة يتوقف علمها على التماس واضافة الناف  
 الكيف الصورة ببيانها فلا يلزم قيام العرض بالعرض والادراك بوصول الهواء المتكيف  
 بكيفية الصوت الى العصبية المفروضة في مقعر الصالح التي فيها هو، محقق كالطبل  
 على قول البعض والآخر ان ما يجاوز ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتكيف بالصوت  
 ايضا ثم المحاور بالجلود والى ان يتكيف الهواء الرائد في الصالح فتذكر السامعة قوله والبصر  
 اختيارا لئلا ينسوان العصبية استلزامها ثم تتفرقا بان يتعطف الثابت بمينا ثم ينفذ  
 الى الحدقة المحيطة اليمنى ويتعطف الثابت يسارا وينفذ الى الحدقة اليسرى وذكره  
 غيره انهما يتقاطعان تقاطعا صليبيا ويصير كجوفيهما واحدا فذلك التجويف  
 اودع فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النورين وعجالة الشرح ينظمها ثم الابصار  
 عندنا خلق الله عز وجل ثمر للقوة كما سيذكره وعند الفلاسفة فية ثلاثة مذاهب  
 الاول مذهب البصريين انه يخرج من الشا من العين على هيئة مخروطية راسه عند  
 مركز البصر وقاعدته عند سطح البصر والثاني مذهب الطبيعيين وهو المختار عند  
 ارسطو وهو ان مقابلة البصر للباصرة توجب استعداده ليقض صورته على  
 الجلدية ثم تتأدى الى المتلقى ثم الى الحس ثم بطريق الغطاء لا بطريق الانتقال  
 العرض والثالث مذهب بعض الحكماء ان الهواء المشف بكيفية الشعاع ويصير  
 بذلك للادراك قوله الاضواء والالوان قد هما لانها يصيرا اولاهما بواسطتها  
 يدرك ما علمهما هذا عند الجمهور والاشكال جميعا وهو الهيئة الحاصلة للمقدار  
 من جهة الاحاطة سواء كانت محدودة وسواء كانت احاطة المقدار به او  
 احاطة بالمقدار ليشمل محيط الدائرة واما في ايضا فلا يخفى الشكل بالسطح و  
 الجسم التعليمي والمقادير فيلحق امور موهومة فكيف تدرك بالبصر بل الى الابد  
 الوجودية جوار واربوية الله تعالى لكونه موجودا واربوية الحسنيين بقية الله تعالى  
 هما المراد المقادير الجوهرية والحركات جميع حركتها قيل انها غير موجودة فكيف تدرك

سمعة القوة جلدية  
 للجلدية فيكون واضحا للجلدية  
 الذي ينفذ في الشا من العين

بالجلدية

بالجلدية واجيبان الحس اذا شاهد جسم في مكانين ادرك فيه النفس الحركة وان كل الكون من  
 من الاعراض النسبية الغير المرئية اللازمة لها قوله وغير ذلك مثل الطرف والجمع والتفرق و  
 الاتصال والعدد والكون والكلنة والخشونة والشفيق والكثافة والظلمة والاعتقاة  
 والاختفاء والكثرة والقلّة والفك والبيها والبشر والعيون والرطوبة واليبوسة والقرب  
 والتبعد ولا يصح كون بعضها راجعا الى بعض ولا كون بعضها بعدا لانه العرض بعداد  
 مطلق المبصرات لا المبصر اولا وبالذات فقط ثم قال الجمهور ان شروط الابصار ثمانية  
 لكون المرئي كينفا وكونه مضيئا بنفسه او غيره وكونه محاذيا للمبصر في حكمه كالذي يرى في  
 المرات وقصد البصر الى الابصار وعدم الصغر المفرط وعدم البعد المفرط وعدم القرب  
 المفرط وعدم الحجب **باب الشرح** والشم وهو قوة مودعة في الذائنتين النابتين  
 الى قوله الذائنتين فيه تنبيه على ان الشم موجود فنهما فلا بأس بعدم صدقة على الشم الموجود في  
 احدهما والجلدية كالطالبة لؤلؤنا وسط الشدى والجنشوم افضل الانف والظاهر ان  
 الادراك يتكيف الهواء المجاور للجنشوم لا بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرايحة  
 ان مثل كيفية لاء الكيفية لا تستقل فكلوا ان المراج الخاص شرط لحدوث الراجحة في الجسم  
 وليس شرط لحدوث الراجحة بالمجاورة فلا بد ان الهواء لا مزاج له على ان الهواء  
 لا يخلو عن امتزاج من العناصر وتفاعل فيما بينهما يقبل به مزاجا يستعده بيقول  
 تلك الكيفية بل لا يخلو عن اجزاء محتملة من ذي الراجحة كما قال بعضهم ان اجزاء ذي الراجحة  
 تخي لاطال اجزاء الهوائية فنصل الى الشا ثم هذا على قواسم السلام ظاهر واما  
 على قواسم الفلاسفة فيشكل بما ذكرنا في اعتبار المزاج قوله في لطة الرطوبة بان  
 يتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتقصر وحد ما في حرم اللب فيلحق  
 المدرك كيفية لاء الكيفية المطعوم اوبا بانها لاطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم تقصر  
 هذه الرطوبة معها فيكون المدرك على هذا كيفية ذي الطعم والرطوبة واسطة لوصول  
 الجوهر الحامل للكيفية الى الذائقة قوله في جميع البدن فيه تنبيه على علوم اللامسة  
 والافق كل عضو لامسة اراد به جميع ظاهره اي جلده واما باطنه ففيه شيئا غير خاف



كالكلية والرؤية والكبد والطحال والعظم حكمه بيّن في كتب الطب والمراد بقوله عند التماس  
عند غاس الحرارة والبرودة فلا يبرداها فيهما قد يبرداها في غير التماس مع ان المذكر في  
صورة البعد كيفية الهواء الجوار بهما ثم القوة الالاسية قوة واحدة عند الجهور وقال  
كثير من المحققين ومنهم الشيخ انها اربعة الحاكمة بين الحرارة والبرودة وبين الظلمة  
والبيوضة وبين الخشونة والمللثة وبين اللين والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين  
النقل والحركة **قال** المولى الجاني هذا على عادة المشايخ اه حاصله ان المراد **بالنفس**  
في الجملة ولا تسلم عدم الاختصار لانه عادة المشايخ هي الاختصار على المقاصد والاعراض  
على ان يتعلق عرضهم بتفصيله قوله فيما لا يفقر اليه اما بيان لتدقيقاتهم او تقييداتها  
ففي الاول فيه ذم بليغ لهم بحيث وقع جميع عمرهم فيما لا يعينهم فالتميز بالبدنية  
لاستمرارها بهم **وعلى الثاني** يلحقه ان اعراض المشايخ ليس على جميع تدقيقاتهم بل  
عن تدقيقاتهم فيما لا يفقر اليه لان المشايخ ايضا تدقيقات لكن ذلك فيما يفقر اليه  
وهو المسائل الدينية الموصلة للسعادة الدنيوية والاخرية وفيه ان الحواس كما عرفت مفصلة  
بالقوى وهو غير ظاهرة الا ان ياد بالظهور عدم التقاد في وجودها او ياد ظهور علماتها  
قوله وهو موه اي للان ولحق لا عقل فيه الحيوانات الجسم **قال** المحقق في قوله وفيه  
ان الكلام الان في او الاعم منه ومن العلم الملكي والجني فليس للجموع مدخل في النسبة على ان البدن  
التقييد بالان لا يلزم في علم الملك والانس والجني على ما لا يخفى انتهى **اقول** لما وجد  
الحس في العقل ظهر عدم رجوعه الى العقل فيظهر استحقاقه لعدة احد الاسباب لعلم العقلاء  
وان كان الكلام في علمهم لانه ذكر الجموع للاستظهار واما قوله على ان التقييد به فبني على ان  
العدة في البيان علم الان وهو التمثل ويجوز ان يلحق قوله على ما لا يخفى اشارة الى هذا  
التوجيه فندبر قوله لا تدرك النفس الجزئيات المادية بالذات **اعلم** ان المحققين اتفقوا  
على ان المذكر للكيانات والجزئيات هو النفس الناطقة **وعلى ان** نسبة الادراك الى  
قواها كنسبة القطع الى التكوين **والصحيح** اتفقوا ايضا على ان صور الكليات و  
الجزئيات المجردة حاصلة فيها واختلّفوا في ان صور الجزئيات الجزئية حاصلة فيها

الحكمة بين بيان ام لا

ام لا فذهب جماعة الى الثاني بناء على ان الشخصية الجسمانية متقسمة فلو استمرت  
في النفس لتقسم بانقسامها وذهب جماعة الى الاول معوا الملازمة مستند  
بأن الحلول يجوز كونه جواريا لا نهريا فلو لم يستمر ان الواحد وانما اثبت هذا  
البناء يلزم القول بنفوت الحواس الناطقة لان الثاني الخلفه لا بد لكل منها بمصدر  
غير النفس ضو الحس **المتشبه** والخيال والوهم والخيال فقط والمقصود واذ لم يثبت  
لم يثبت الحواس الناطقة فتكون النفس الناطقة من تلك الآثار الخلفه قوله فيه  
اشارة الى في التلاني والافتراق جميعا اشارة الى عدم التقاطع لانه وان كل ما  
التلاني يوجد في التقاطع لكن يوجد فيه الا فتراق فانه يقع ما قال المحقق المردقات  
التلاني يحصل في التقاطع فلا يحصل الا اشارة لانه مبني على ارجاع الضمير الى التلاني  
فقط والاكثر من ذم الاول هو ما اختاره الشرح في المقاصد وهو يقول عن  
جانيوس الثاني فذهب البعض بمجابه الشرح **مهمنا** يحتمل المذهبين كما عرفت  
سابقا الا ان يلحق كلام المقاصد لتعيين مراده **اهنا قال** المولى الجاني فكيف يبرك  
بالحق لانه الاعراض النسبية امور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج عند المتكلمين  
وادراك الحس من الوجود الجاني في الحركة هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبه الى المكان  
وهي من الاعراض النسبية قوله لانا نقول حاصلة ان الحركة من بين الاعراض النسبية  
موجودة اذ قد اتفقوا على وجود الالين وسموه بالكون وسموه بالحركة والسكن والجماع  
والافتراق وقالوا بوجوده ضروري بشهادة الحس وكذا النواحي الاربعه والتميزات امور اعتبارية  
تكونه مسبوقا بكون آخر او غير مسبوق **وتجوز** ان كان تحلل ثالث بينهما او عدمه كافي  
الافتراق والاجمع ذكره في المواقف ولزوم النسبة الى المكانين والالين للحركة لا يثبت  
كون الحركة محسوسا لجواز ان يلحق الامور المحسوسة متصفة بالامور العدمية كاتصاف ذات  
الاعمى بالعمى قوله وما يقال في توجيه قوله والحركات لا يبرأ كذا كذا مع كون  
الحركة محسوسة انه يحصل بعد من هذه الجسم مكانين ادراك لان نفسها من هذه ولما ورد  
انه يقال يلزم من هذا الجواب ان تكون الحركة مملوكة لانه من من شيئا محركا في البطلان وانها لكن

كما لا يفي بكونه على  
كما لا يفي بكونه على

كسبه الدالة على

كسبه

والقاطع بان كون  
كسبه الصلابة

X



مؤقتا بحسب ادراك حركته دفعه بقوله والامر لا يدرك في مكانه والامر لا يدرك في مكانه  
 يمكنه بخلافه فليس فيه حركه لان ادراك الحركه بعد ملاسته لجسم متحرك عنى تمامه  
 سواء ادرك كونه في مكان اول فلا يتغير قوله فلا يدرك الحركه عنى قوله والامر لا يدرك  
 في مكانه ثم الصمد في وهو الحركه راجع الى مجموع الكونين او الى الكون المذكور في ضمن الكونين  
 قوله فليس في بل هو يؤيد الايراد المذكور لان ادراك الشيء كالحركه مثلا بواسطة حس  
 آخر كالشم لا يسمى حسا ولا ذلك الشئ محسوسا والامر لم يكن الحس محسوسا  
 لان ادراكه بعد احس العزم مع انه على صفة ليس بموجود فضلا بل محسوسا  
 يجوز ان يتصف الامر الموجود كزيد بالامر **قال** الشارح وبكل حكمة منه ناله قوله لا يدرك  
 بهما اه فيه اشارة الى ان تقديم حجة التاخرين الاحتجاج لكن قال المحقق الصديق  
 الحق المستفاد منه هو انه يدرك ما وضع كماله الحواس له بها لا غير الى ما ذكره وهو ان  
 يدرك بها ما يدرك بالحكمة الاخرى على ما لا يخفى والفرق طاعتها مثلا زمانا شاعرا  
 والجواب انه لم يتوصل له لانه ليس محلا للشماع والمحموس عنه فيما بينهم ومنع امكان  
 ادراكه من البصر ولذلك قال الصديق ولم يقل يمكن ان يوقف لا حصر امكان الوقوف  
 لا يصح قوله في قيل البست الزائفة اه ايراد على قوله مدرك حاسة لا يدرك بالاحس  
 ويجعلها يكون دليلا آخر على حقيقة الجواز او رد لبطل ويجعلها يكون ردا على الخالف  
 في الجواز او رد ليدفع ويمكن ان يراد به الامة التي في جرم الثمن تدرك الحرارة والبرودة  
 معاذكره بعض الفضلاء قوله قلنا اه قبل هذا دعوى بل لا دليل على جواز ان تكون  
 قوة واحدة في جرم الثمن مدركة للحرارة والبرودة **قال** المولى الحياي اعني  
 قوله يوقف للاختصاص الى القصة ودلالته عليه بالحقول لانه لبيان دلالة رابعة  
 وراو الدلالات الثالث واما دلالة سائر الطرق فيها لوضع والمخاطبة الكلام  
 على القصة كجاءه يلقى حاكما مشوبا بهجواب خطأ وانت تريد اثبات صوابه  
 وفي خطائه سواء كان القصة من الافراد او من القصد او من التيقن وسواء كان  
 من الصفات على الوصف او بالعكس **قال** الشارح لانه الجزء كلام يلقى النسبة خارج

قوله احمد

كالأود

البرية والطرق المتشعبة من القصة  
 طريق العطف والرفع والثناء  
 واني والتقديم مستعمل

في الخطاء في مقصود الافراد  
 الخيطة والقلب تعكس في  
 التيقن بخوضه الامرين منهم  
 التيقن

نظائفة

تطابق تلك النسبة اه اراد به خارج عن ذات المدرك لا ما يراد في الاعيان وانما  
 تطابق النسبة وانما جاز اختيار الجبر لا رجوع الصدق والكذب الى احوال الذات  
 الى النسبة ثانيا وبالمواسطة الى الجزئية وكذا الحال في عدم المطابقة ببيان ذلك ان الكلام  
 الذي دل على وقوع نسبة بين الشين اما بالثبوت او بالنفي مع قطع النظر عما  
 هو في الذهن من النسبة لا بد وانما يلقى بينهما نسبة ثبوتية او سلبية فان كانت النسبة  
 المفهومة من الكلام مطابقة لتلك النسبة الخارجية با تكون ثبوتية او سلبية  
 فصادقة والا فكاذبة ولا يقع في ذلك كونه النسبة في الامور الاختيارية دون  
 الخارجية للفرق الظاهري قولنا القيام حاصل لزيد في الخارج وحصول القيام  
 له امر محقق موجود في الخارج ثم الجزئية بمعنى الكلام الخبرية وبمعنى الاخبار ايضا  
 الصدق والكذب بوصفهما الكلام والتكلم فاذا قلنا الجزئية ما يحمل الصدق والكذب  
 ثم قلنا الصدق هو الجزئية المطابق والكذب الجزئية الغير المطابق فقد لزم الدور واذا  
 قلنا الصدق هو الجزئية عن الشيء على ما هو به فلا يلزم الدور لانه الجزئية عن الشيء بانه كذا  
 تعريف للصدق الذي هو صفة للتكلم لا الكلام وكذا اذا قلنا الجزئية المعرف بصدق الصدق  
 والكذب ما هو صفة للتكلم والصدق المأخوذ في تعريف صفة الكلام يندفع الدور  
 وقيل على جانب الكذب ثم قيل ان النسبة يضرب خارجا عن حال واستقبالي  
 بل الماضي ايضا ويرى مطابق احدهما دون الآخر فيبقى صادق وكاذبا معا  
 وكذا النسبة ضرب خارج ثلثة واجيب بالنسبة المفيدة بزمان لا يلقى خارجا لاما  
 في هذا الزمان قوله فمن هنا الى لاجل تعدد معنى الصدق بعد البيان في الكتب  
 فلا يقال الاضافة في جهة الصادق ببيان ولا يقال في جهة الصادق بمعنى الصادق  
 محبوه لانه التوفيق يفضي الى انكار تعدد معنى الصدق مع انه مقرر فيما بين العلم  
 فالبرهان الثاني والتمى صادق صهيما فذكر قوله بل على التعاقب لانه اشتمل الجزئية  
 من جهة كونه دفعه متمنع لكن قيل لا يجب وقوعه على التوالي لجواز ان يلقى بين كل  
 خبر تراخ محتمل الا ان يلقى التسمية مبينا على الغالب **قال** الشارح بالاول لك في التواتر

انما انما حاصل على التعاقب وان الخبر  
 نية ان يكونه باخرا كل واحد لا يوصف  
 المتواتر  
 سعة متواتر



في جمل انكار  
ثبته

لغة الشايع قال نعم ارسلنا رسلا تنزيها واحد بعد واحد واصلا وتري يقال  
وانك الكنت ما خذ من الوتر **قال** المولى الحيا الى اي مركب تام اه قال الفاضل للجلي  
كان الخشي ظن ان الكلام معنى شمل التركيب الوصفى ويكون النسبة خارجة تطابق  
اولا تطابق فلذا فسر الكلام المركب التام حتى لا ينتقض مثل زيد الفاضل فانه كلام  
وليس من اقول لعرك ان بعض الظن انتم انتهى الكلام في العرف والعام ما يتكلم به  
سوف الخفا ما تضمن كلمتين بالاسناد والمحشي حل الكلام على المعنى الثاني خذرا  
عن الاول حتى لا ينتقض طر التعريف مثل زيد الفاضل واه ذهب البعض الى ان الصدق  
والكذب جريان في النسب التقييدية كما يجريان في النسب الاسنادية حتى قال زيد الان صادق  
ويا زيد الفرس كاذب ويا زيد الفاضل محتمل وما ظن الفاضل الجلي ان معنى الكلام  
مقصود على التام اعترض به انه لا معنى لتقييد الكلام بالمركب التام خذرا عن الانتقاض  
فظة هو بعض الظن ثم تفسير الكلام بالمركب التام ان كل الجمل الجزئية والاثباتية  
وقول الشارح يكون لنسبة خارج اه فضل بخير الاثباتية فيلحق التعريف حاشا  
وما نفا وقيل لا حاجة الى تفسير الكلام بالمركب التام طر في المركب التقييدية بقوله  
لنفسه اذ المراد بها الايقاع والانتزاع وهذا مبني على ان الالفاظ موضوعات  
باراد الصور المحيية الذهنية لكنه خلاف معنى الشارح قوله ملبس تلك الوجه يعني  
ان الكلام الذي دل على النسبة بين الشئيين اما بالنبوت او بالانتفاء فلا بد ان  
يلحق بينهما نسبة نبوتية او سلبية نفس الامر مع قطع النظر عن النسبة المستفادة من  
كما اذا قلنا زيد كان او زيد لم يكن مع قطع النظر عن النسبة المستفادة من  
الكلام واعتبار الاعتبار وفرض الفارض لا يكون الواقع نبوت الكتابة لزيد او سلبية  
فالاخبار عن تلك النسبة على وجه تنصيف النسبة في حد ذاته من النبوت والانتفاء  
صدق والافكاذب قوله هو الاوفق اذا لم يجز في الحقيقة هو النسبة لذات الموضوع  
والمعمول قوله عبارة عن اثبات النفي قال الخشي الكدق ويجوز ان يلحق عبارة  
عن الوقوع والا وقوع انتهى وهو قد رضى بالوجه الاول ايضا لكن النسبة متصفة  
س

وذكر ان نسبة النسبة بمعنى الوقوع  
والا وقوع عند الشارح على ما هو المستفاد  
من نسبة الكنت والمطابقة الى معنى كسب اللفظ  
وبعض الايقاع والانتزاع عند السيد الشريف  
منه

في خذرا انما بالوقوع او الا وقوع لا بالاثبات والنفي لانها تصديقان فاما ان بنفس  
المكمل ثم الوجه الجوزية ان يحلها مصدرين مبنيين للمفعول ان كونها مثبتة او منفية  
فيلحق وصف النسبة **قال** الشارح وهو الجوزية انما بالنسبة الثابتة انما هو الجوزية  
بعضهم فانه ليس من است لا يجوز العقل بواقفهم لا مقدر بطريق المواضع على اقل  
الاتفاق وفيه إشارة الى ان شرط السواتر عدت منهم هذا لان لا يحصرهم عدد  
ولا يجوزهم بل كما ذهب اليه جماعة والاختلاف بينهم وبينهم ووطنهم كما استرططة  
ولا وجه المعصوم بينهم كما اوجه الشيعة ولا اسلامهم وسعد الغنم كما قال في مجمع ولا عبرة  
فيه ايضا بعد معين ويسمى بيا من كسرة ط العدد وادلتهم وبيا ضحفا في الدرر التي  
ثم لا بد ان يكونوا عاملين بما اجبروا على الاستدلال الى الحسن لا الى دليل عقلي فانه اهل مصر  
لوا جروا بحدوث العالم لا يلحق متواتر ان القوم مخض بالرجال لغة مع ان الذكورة لم  
ليست به بشرط وقد كذب بالضمير المذكور ولعله على سبيل التغليب وقد اشار  
الشارح الى ان المراد بالقصور الجوزية فضلا عما يجزم انه لا يجري في المقصور يتعلق بكل  
وكانه وضع المقصور مكان الجوزية مبالغة في نفي الجوزية قوله ومصدرة الى مصداق  
الشيء ما بعده وكونه وقوع العلم مصداق لجزم المتواتر ان ذلك الوقوع يصير سببا  
للتصديق بكونه متواتر او قوله غير شبيهة تأكيد لا العلم لا يلحق بشبهة او هو آخر  
لا يذهب بعض المعزلة انه يفيد العلم الطمانينة لا علم اليقين او هو اخر انما للجزم  
المشهور على قول الجصاص لانه جعل المشهور احد معي متواتر ولكن فيه شبهة و  
على قول غيره فيلحق تأكيد قوله والا قول القريب اي معنى لانه ذكر هذا القيد يلحق حشوا  
مفسد الاشعار بانه العلم الملوكت الحافية في الازمنة الخالصة في البلاد الغير النائية  
ليست بالمتواتر قوله والثاني ان العلم الحاصل به ضروري وقيل بل نظري لانه  
موقوف على التحضار الجبر الدال عليه دائر على الستة قوم اه وكل خبر ثبانه  
كذلك فهو صادق واجيب بالمنع **قال** الحيا الى بقرينة خارجية اه كما في الجوزية وم  
زيد عند الشارح قوم الى ذلوه والمراد بالعقل الشارح قوله مثل كنهه كاذب اليه القاصي

نظري كما ذهب اليه  
والمعجزين منه



الباقين في وقال الله الترتيب واجبة في شهود الزنا لعدم حصول اليقين بشهادتهم  
 ويوجد هو في شهادته على ما في الترتيب في الترتيب واجبة فلم انه ليس كغيره  
 قوله او شق عشر قال سبعة محققين بعد التفتيش بمسحونه من بنو اسرائيل قال  
 وبعضهم انهم اثني عشر نقيبا وبعضهم تسعة عشر دين موسى فعلم ان التواتر يحصل  
 بهذا العدد واشترطوا العشرين لقولهم وان كان منهم عشرة ومن يعلم ما ينبغي وهو  
 جدا واشترطوا اربعين لقولهم يا ايها النبي حيك من التبعك من المؤمنين ركز  
 ان المؤمنين كانوا اربعين والنبي ثمانون ينشر الاحكام واشترطوا سبعة لقوله  
 واختر موسى قومه سبعين رجلا قوله بل ظابطه قيل انت خير يا ابا اهل على  
 ان الحاصل عقيدة مما لا يحمل النقص لاحالا ولا مالا امر دونه حرط القناد انتهى  
 واجيب بانه العقل حكم حكما قطعيا بالجمع المذكور مع تباين آرائهم واختلافهم  
 او طائفتهم لم يتفقوا على الكذب وانما اتفقوا عليه حق ثابت غير محتمل للنقص مع سلب  
 تجوز العقل وفوق شيء بدله كما في العلوم العادية لا يمتنع سلب الامكان العقل والا  
 شك اننا نشأ من اخذ عدم الاحتمال مع عدم الامكان العقل ذكره في النولوج  
 قوله قبل عليه حاصلا ان العلم موقوف على التواتر بالعلم دور وحاصل الجواب  
 ان نفس التواتر يفسر العلم والعلم بانه الحاصل عقيدة علم سبب العلم بالتواتر  
 فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور وبدل على ذلك انه جعل  
 وقوع العلم دليلا على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم بشيء آخر وفيه انه مجرد حصول  
 العلم بحكم العقل تواتره فابن يلزم ملاحظة العلم ثانيا الا ان يقال ان العلم  
 اذا كان حاصلا بطريق الاحضار والتوجه الى معلوم بالذات بل العلم والعلم  
 بالعلم معا حاصلهما في الذهن ولا يكون حاجة الى احضار العلم ثانيا ولذا  
 ذهب الايام الى ان العلم والعلم بالعلم متحدان فصرنا تأكيد ذلك لا العلم بعد  
 انما يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى احضاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصله  
 بطريق الاحضار فانه لا بد من ملاحظة حتى يحصل العلم بالعلم فلهذا حال كل

وفي بعض نسخ النولوج او  
 شعبي بدل سبعين وفيه  
 انه لم يقل به احد منهم

معلوم

معلول فان نفس العلم يفيد نفس المعلوم والعلم بالمعلوم يفيد العلم بالعلم بالعلم  
 انه اذا تحقق العلة تحقق المعلوم اذا علم المحقق المعلوم علم تحقق العلة قوله  
 فلهذا حاصلا من الالالة وقوع العلم بل هو الجزاء البقارة لا العلم اسبابا متعددة كما  
 الحسن والبداية وجزء الرسول وغير ذلك والمعلوم الا تم لا بد من المعينة وحاصل  
 الجواب ان عدم دلالة العلم على الحاص عند ما لم يعلم انتفاء سائر العلل وهذا انتفاء  
 سائر العلل معلوم لا العلم بوجوده مثلا لا يحصل لعل غير التواتر كذا نقل قوله  
 شاعل وجهه انتفاء سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز ان يكون وجوده وانتفاء معلوم  
 لنا وعدم العلم لا يدل على عدم **قال الشيخ** واما جزم المضاري بقول موسى البرهان  
 بتاجيد دين موسى او اي غيره هم يا موسى عليه السلام قال بتأبيد دينه والا فالتأبيد  
 ليس حجة فلا يجزى فيه التواتر قوله وتواتره لم لا لم يغفل كثرة المشاهدين لقوله  
 والاب معية لتأبيد على انه شاع الكذب فيما بينهم الى ان يصنعوا الكتاب القوي  
 فلهذا الجواب للسؤال من التسمية والبراهمة قوله لا يفيد الا الظن قال بعض الفضلاء  
 من الالالة ومصابوم للتبدي في ظل لكن لاكتفى به حفظا للقرص من فنون اولانا  
 تمنع ان جزم كل واحد لا يفيد الظن لحوار يفيد الجزم الغير الثابت ولو اراد بالظن  
 مايقا بل اليقين يمنع عدم افادة ضم الظن الى الظن اليقين وثانيا جزم كل واحد  
 لا يفيد الظن والالزم تحصيل الحاصل ولا الجزم بذلك بل المقيد هو الجوع من حيث مجموع  
 وثالثا يجوز ان يفيد جزم كل واحد او بعضهم اليقين واربعا ان يكونوا انبياء او بعضهم  
 غاية انه لزم عدم وجود التواتر بل وجوده ينفي واربعا ان يمنع ان لا يكون مجموع  
 الاظم الظن انما يلزم ذلك لو كان الجوع نفس كل واحد وليس كذلك لانه نفس  
 الاحاد وقوله كقوة الخيل له منع او نقص اجمال بعد التفصيل والسمية النسوية  
 الى سميات كم صنم موقوف وهم قدم من عبدة الاوثان فانكون بالمشايخ ويا  
 لا طريق العلم سوى الحسن كذا في شرح الواقف والبراهمة من الهند يكره البعثة  
 المحاب ببراهم واجواب متفاوت الالف والعادة ما ذكره الطوال وبانتفاء

في السؤال ان يكون التواتر موصيا  
 للعلم من ان ينجى خب النصاري و  
 السيرة من ان ينجى والتأبيد موصيا  
 للعلم والثاني باطل والقدم  
 كذلك شذو



في بقورات الاطراف ما ذكره الاصفهاني ولما لم يكن رجهان الثاني ظاهرا  
سوى الشرح بينهما والتفاوت في بقورات الاطراف يكون بالوضوح والحقا  
ولما سبقتها للحكم وعدم كلام الشرح بينهما والتفاوت فلا فائدة ما يوجد  
وعدمه وانما رتبة التفاوت الموجودة قوله مكابرة وعنادا والمكابرة ما كان الغرض  
منه الزام الخصم لا اظهار الصواب والعناد ما كان الغرض منه المنازعة مع عدم العلم بكلامه  
والكلام صاحبه وقيل عدم قبول الحق مع العلم به **ق** المولى الجاني ان الخبر بمعنى  
خبري في قوله **واما خبر النصارى** بخبر لا بمعنى الاخبار والمعنى ان اخبار اليهود  
النصارى فيكون بمضافة المصدر الى المفعول فيصح المعنى **لكنه** اخرج في عطف  
واليهود الى التكلف وهو ان يقدر لفظ الخبر وليكن اضافته اضافة المصدر الى الفاعل  
وليكن معطوفا على خبر النصارى لا على النصارى او لو عطف اليه عليه لزم ان يكون اليهود  
مفعولا وليس المعنى بذلك فلا حاجة الى التحمل اذ لا حاجة الى جعل الخبر بمعنى  
الاخبار **ق** الخشي الخدق والحق ان الخبر بمعنى الاخبار لا الخبر بمعنى المركب التام لا يغير  
الى مفعول لانفسه ولا يجر الخبر وهما قد عدوا في الموضوعين قال بعض الافاضل ان  
اشتركت النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه  
لجواز ان الاخبار مختصا باليهودى **والنصارى اليه الكف** وهو الاول نعم اذ ان  
ثبت ان بعض النصارى مع اليهود في اخبار القتل ثم المقصود كافي الكف والكبير  
حيث قال **كذا** اخبار النصارى بقتلهم بنبوت التواتر انتهى وفيه ان الاعتقاد  
مقتضى الاخبار او هو من قبيل حذف العطف مع المعطوف اى اعتقاد القتل  
والاخبار به قوله لم يبلغ اى بل عدم تواتره ثابت لانه قد ثبت بالنقل الصحيح  
انه عند المخبرين بذلك او لا لم يتجاوز نسبة تفر الغالب اليه لا يوجد العلم خبا  
السبعة على ان اخبارهم كان عن الشبهة قوله وعرق اليهود قد انقطع فيلزم  
انقطاع التواتر قبل ان يثبت النقص كما ملكها قبل البعثة فابضامنا راق الا  
رض ومعارضها السمي بذلك لانه وجد لفظا عند من سمي بذلك وانه قتل اليهود

**قول احمد**  
نعم فان قيل ولعل في  
وجهه ان اخبار اليهود في  
الموضوعين حذف لا صيغة  
نحو الخبر بمعنى المركب

وكرر

وكسر صانهم لانهم صرفوا التورات وزادوا فيها ونقصوا حتى لم يبق منهم الا  
شرزمة قوله وبالجمله اى تخلف العلم عن خبرهم دليل لعدم التواتر اذ عدم التزم  
وان كان اعلم يستلزم عدم الملزوم تامل وفيه انه لا يصلح فذلك لما قبلها وقوله  
جعلوا ذلك ذكره الخشي الخدق وفيه انه امراد بالجمله مجمل كلام الشرح لا مجمل  
كلام الخشي قوله وفيه اشارة الى ان ابرادرت سواء للتقليل او للتكثير اشارة الى  
ان مخالفة حالة الافراد لحالة الاجتماع ليس كليا لكنه كاف في الجواب عن السؤال  
لان السؤال معارضة والجواب منع والحاصل ان المعارض قال كلما ثبت كل فرد  
فرد ثبت للجميع وان المانع قال ليس كل ما ثبت لكل فرد ثبت للجميع قوله  
والتحقيق اى تحقيق الجواب ان اجتماع السباب يقتضى قوة المسبب **والجواب**  
للاعتقاد فباستبار عند المخبرين اذ تعدد الخبر قوى الاعتقاد الى وصل الى العلم  
وحقيقة الاعتقاد المستفاد من خبر معارضة الاعتقاد المستفاد من خبر آخر وهكذا  
فيحصل مجموع الاخبارات قوة مطلق الاعتقاد بحيث لا يحتمل النقص قوله **واما**  
وام الكذب سوال تقديره ان الخبر المتواتر كيف يلقى سببا للعلم مع ايمان كل خبر  
لكنه في كل خبر طرفا يؤكد بطرف الخبر الاخر وتقرير الجواب ان الخبر موجه الصدق  
ففيه يراعى بديل على نبوت القيام لتزيد ضرورة انه موضوع له لكنه لما جاز تخلف  
الدلول الوضفي عن اللفظ الدال عليه لعدم العلاقة العقلية بينهما احتمل عند العقل  
احتمالا من خارج ان لا يلقى مدلوله متحققا فلا يلقى صادقا قال الفاضل الحلبي في  
بحر الاحكام ربه عليه الحكم بان الان كان اى بانه نسبة الكتابة الى الان  
واقع مطابق لما في نفس الامر مغايرة لكون ذلك الحكم مطابقا لما في نفس الامر وان اللفظ  
الموضوع للثاني قولنا هذا الحكم صادق واللفظ الموضوع للاول قولنا الان  
كاتب من اين من ذلك لا يقال ليس له اى بالصدق ههنا مطابقة الحكم للواقع  
بل المراد هو ان في الذهن ان النسبة مطابقة للواقع ومدلول الخبر ليس الا هذا الا  
نقول اخذ الصدق بهذا المعنى لا الجسم مادة اصل الشبهة اذ الصادق بهذا المعنى

وسبغوا التوراة وبنوها بالعكس  
ووجهه ان اخبارهم في  
الموضوعين حذف لا صيغة  
نحو الخبر بمعنى المركب  
فلا بد ان هذا الكلام  
ليس بامانة فتكون  
البيان فاضماها لا يوجد  
السبب



مارک

بما يقال انه من حيث انه اوحى اليه بما فيه  
من حيث انه علم به وبما يقال ان سورة غنة  
مبعوث الى الخلق عنه فلم يمارى انه  
سند الى الكعبة ويقول هذا هو الحق فانه  
لم يبق عادين اليه ابيهم ثم سلكه  
يقال انه سوره نبي غنية

ما ذكره كذا قوله هو المحجة ارم هو الحق الفصل كقول الحق والترك كالمات عن القوة  
المعاداة والقول كالاخبار المغيثات واحتمل بقوله خارق للعادة غير ترتيب  
المقدمة المنتجة لدعوى الرسالة لانه ليس خارق للعادة واعلم ان قوله قد  
الجملة افعال الحسنة معاملة بالاعراض واجيب المراد به مقصد لدوران الدلالة  
وقد الغائبة بالفعل وعنده انما يقال ان مقصد من ادعى لانه الحق بالدلالة  
ما قصد اظهاره ولاظهار الاية تعالى ابرج لفظ الاظهار الحسية على الاضداد  
الصدق قصد اظهار المقصد تحصيل العلم مدعى النبوة مستفاد من نفس المحجة والعلم  
باجازتها مستفاد من ادائها ذلك العلم بانها فلان ذكره بعض الفضلاء اما اعتبار  
الرسول في تعظيمها اذ صح فيه ان النبي ايضا لم يثنى على ان الحق هو حق محجة بنينا على  
السلام لبيتمك بقوله **قال** الطولي الخ الى الرسول النبي بعنة الله تعالى نقل عنه انه  
اورد على ظاهر التعريف النقص ببعض الانبياء كجورج فانه امر بغير شرح من قبله انه  
لم يثبت للنبوة لانه حصل من قبله ما يجب بقوله ولو بالنسبة الى قوم آخر انتهى  
وكذا الجواب من ان الانبياء بنى كرا مثل الذين بعثوا للتقريب من موسى ثم حصل  
لأنهم كانوا غير مبطلين كيف هو مبطلون ولو بالنسبة الى قوم غير من بلغهم **الاول**  
قوله يا وى النبي هذا محجة الشرح كما عرفت ومرض القول الاخر بقوله وقد  
يشترطه لكن المساوات من جهة جمهور المعتزلة وقد بيناهل السنة ان النبي  
والله سبحانه والرسول ما وجد كتاب او شريعة جديدة وقيل الرسول عم ملك  
او ان النبي محض بالان وقيل هما متباينان لانه الرسول من اوصى اليه بحجة ابل  
والنبي من اوصى اليه بحجة ابل والرسول من جاء بشريعة مبتدئة والنبي من لم يات به  
كالمقبول ويؤيد العموم قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي وذلك العطف  
يدل على المماثلة لا جازمة ان النبي الرسول مباين للنبي لاجتماعهما في ذات واحدة  
كما قال الله تعالى في موسى عم انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا وفي حق ابراهيم ان كان  
صادق الوعد وكان رسولا نبيا فبطل قول من قال بالنبيان ولا النبي مساويا

فلا أشجال  
قال بعض الأفاضل أنا نقصد أن نعطي  
رسول الله صلى الله عليه وسلم  
القوم أخيراً في الدنيا



رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 بعد النبوة  
 النبوة  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 بعد النبوة  
 النبوة  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 بعد النبوة  
 النبوة

او اتم ما لفظي احد المتأولين او الاصح يستلزم نفى المساوي الاخر والخص الى  
 ذكر النبي بده فلمزم ان يكون الرسول اخص وفيه يجوز ان يكون بينهما عموم وجوه ولم  
 يلزم بطلانه مما ذكره الا ان يقال لا يمكن ان يكون ذكر النبي بعد الرسول لمزيد  
 الاهتمام بنفيه وقوله وقد دل الحديث تأييد ثبات لكون النبي اعم قال البيضاوي وقد  
 انه عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال ثمانية واربعون وعشرون الفا وقيل في الرسول  
 منهم قال ثلثة مائة وخمسة عشر رجلا انتهى ثم اختلفوا في بيان عموم النبي فاشتراط بعضهم  
 في الرسول الكناية بخلاف النبي فانه يكون بالوحى وبالالهام وبالنبوة في المنام  
 قوله والكتب ثمانية واربعون روى انه عليه السلام سئل كم انزل الله من كتاب فقال ثمان  
 مائة واربعون كتب منها على آدم عشر صحف وعلى نوح ثمانون صحيفة وعلى ابراهيم  
 ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحفاً وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد عليهم السلام  
 التوراة والانجيل والزبور والفرقان قوله للآله ان يكلف وقوله ويمكن ان يرجع  
 الى ضعفها وان ذكر الاول السيد في نسخة المواظفة لا مجرد الاحتمال غير معتبر في الروا  
 يات ثم لاورد على القول بتكرار النزول انه لو صح لزم تخفيض بعض الحقف بعض  
 الانبياء على ما قرئ في الحديث ان يكون بلا تخفيض لكن اللازم باطل فاجاب بقوله  
 وتخفيضه يعني لان اول اوصية الدورية ولن سلم فوجه التخفيض نزول عليه اول  
 وقوله واشترط سطفت قوله فاشترط وبيان عموم النبي فانه لا يلزم ان يكون كترعنه  
 جديدة بل قد يكون لتقرير شريعة من قبله قوله ورد المولى الخ نيرداً كما عجل كان  
 من الرسول بدليل وكان رسولاً نبياً ولا شريعة له مجتداً كما عرفت ان اولاد ابراهيم  
 كانوا على شريعة ذكره الفاضل وجوابه قد سبق في الدرر السابق قوله لخصاه ولو  
 خص لمزم خرفه خبر النبي قوله بالنسبة الى هذه الامة وفيه بناء في فهم الخلق في  
 قوله واسباب العلم للخلق ثلثة قال المولى الخالي قبل عليه يدخل فيه سحر المستنق  
 اي تعريف المعجزة فيكون غير مظهر قوله بحكم العادة حاصل الجواب ان خلق الامم  
 الخارق

الخارق للعادة على يد الكاذب في دعوى النبوة تمتنع عادي من الله تعالى انه يلزم منه صدق  
 الكاذب لا نقر ان امر الخارق الذي مقتدره اظهار الصدق فعل الله تعالى باواسطة واما  
 التقرير خرج الابهانة ايضا كما نقل في مسيل الكذاب في الامور فصارت عينه الصحيحة موزنة  
 لعدم قصد اظهار الصدق من الله فيه قوله ولا نقض بالقرينات لا بد في النقض من تحقق  
 مادة النقض الا يمكن نقض جميع القرينات قوله فزع وجوده ولا صدق في التنبؤ  
 قيل فعل هذا يقع الاستبسان من المعجزة وسحر المستنق لانه لا يطلع على انه تعالى مقصد  
 باحصا اظهار الصدق دون الاخر واجيب بانه يجوز ان يخلق التبع القدرة على معارضة  
 المستنق سعة الخدي دون المعجزة لئلا يلزم صدق الكاذب من الله تعالى فقط ما  
 اورده عليه من ان العلم يكون الخارق معجزة يتوقف على العلم بصدق الدعوى  
 والعلم بصدقها انما يكون بالمعجزة فيلزم الدور وذلك لا العلم يكون الخارق معجزة يتوقف  
 على العلم بغيره انما يكون بالمعجزة فيلزم الدور وذلك لا العلم يكون الخارق معجزة يتوقف  
 من ترتب الاموراه وفيه انه يلزم الاشتباه بين المعجزة والسحر الا ان يقال لا يمكن  
 المعارضة للمعجزة بخلاف السحر كما قيل هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق الذي  
 كان بدو مبتدئة الاسباب في هذا العمل القوم هذا الجواب في اوجه سحر كسبني مطلق  
 الخارق مجازاً فالجواب الاول لعل الخشي ينكر وجود الخارق بل كسب فصدر  
 الجواب الحق قوله قوله فانه قلت الى آخره حاصله نقض تعريف المعجزة بانه غير متفكس  
 لانه يخرج عنه كرامة الوحي لعدم قصد اظهار صدق النبي منه بل القصد من اظهار كرامته  
 وشرافته بين الخلق وان لمزم صدق النبي ايضا باعتبار انه انما حصل هذه الكرامة  
 له بمقتضى ذلك النبي مع انهم عدواً من المعجزة وما قيل في الجواب من ان المراد بقصد  
 اظهار الصدق ان يكون ذلك الفعل والاعلية وكرامة النبي كذلك فعليه ان يلزم ح  
 قد علم يدعي النبوة قوله الارهاصات والارهاص هو الخارق الذي يظهر  
 في النبي قبل بعثته سمي به لكونه ثالثا لعدة النبوة يقال ارهصت الخائض  
 بمعنى استعنت قوله على سبيل التشبيه في المكرامات اي تشبيه ما ظهر على يد الوحي



بما ظهر على يد النبي لانه اذا صدر عنه بمقتضى بعة ذلك النبي وقوله والتقليد ظاهر الارهاصات  
 ان تقليد ما صدر بعد البعة لقوته وكثرة على ما صدر قبلها ثم اعلم ان ظهور الحجارة على يد  
 مدعي النبوة يفيد لنا على بصيرة في دعوى النبوة وان كونه مفيد العلم معلوم لنا في  
 العادة فلا حاجة لنا الى الاستدلال بكونه مفيد العلم على ما ذكرناه من المواضع **قال**  
 الشارح وهو الذي يمكن التوصل بصحيح الشفاه الدليل لغة يقال للمرشد وهو الناصب  
 والذكر والمارة وصريحه في الاحكام وقال القاضي عسكرا الله ولا يبعد ان يجعل ما به الارشاد  
 معنى مجازي للمرشد لا الفعل قد يطلق ويسمى الى الالة يقال للسكينة قاطع وفيه تجميع  
 بين الحقيقة والمجاز الا ان يقول ان الدليل لغة ما يطلق عليه لفظ المرشد في الاول يكون  
 للدليل معنى المرشد وما به الارشاد والمرشد معناه ايضا لما يشد به والذكر له على  
 الثاني يلحق للدليل معنى واحد وهو المرشد والمرشد معناه ثالثة الناصب والذكر وما  
 به الارشاد يقال لكل على الصلح هو الله تعالى لانه الناصب لما فيه دلالة وارشاد او العالم  
 بكسر اللام لانه الذكر كذلك او العالم بعلمها لانه الذي به الارشاد والدليل اصطلاح  
 المتكلمين ما قال الشارح وهو الذي يمكن التوصل الى ما اورد لفظ الامكان سواء كان  
 بمعنى الامكان الخاص او بمعنى الامكان في جانب الوجود تنبيهنا على ان الدليل من حيث هو دليل  
 لا يعتبر التوصل فيه بالفعل بل في امكانه كما ينبغي تفصيله فقوله بصحيح النظر متعلق  
 بقوله التوصل لا بقوله يمكن ثم بعد النظر بالصحيح اذا استغرق خرج الدلائل كلها  
 اذا لا يمكن التوصل لكل نظر فيها وان اريد العمد الترتيبي لم يوجد في التعريف اشارة الى  
 الفرق بين الصحيح والفاقد ايضا يلحق تقريباً بالمجهول فالنظر الصحيح هو المشتمل  
 لشرايط الانتاج مادة وصورة لانه الفاسد لا يمكن ان يتوصل به الى مطلوب خبري  
 اذ ليس هو في نفسه سبب للتوصل والالة له وان كان قد يفيد اليه فذلك افضاء تافه  
 والنظر بمعنى الترتيبين او الترتيب اللازم للحركة الثابتة او الملاحظة اللازمة للمركبات  
 ثم اطلاق العلم على ما عدى اليقين لما كان محالاً للسرعة والعرف واللفظ على ما قال صاحب  
 المواقف لزوم حمل العلم ههنا بمعنى اليقين بقرينة قوله بط جزي فلا بد ان يلهوا اذا

كان

اذا كان العلم بمعنى البقية قوله وقيل قول مؤلفه وفي بعض النسخ سقط قول الاستدلال  
 المؤلف عنه ولم يعكس لاجل الجار انساب المؤلف والمراد بالقضا ما فوق الواحد يشمل  
 القياس المركب من القضية او القضية بالفتح بها المركبات التقيدية والمركب منها وانما  
 التامة ثم الدليل كالقول القضية مطلق على المعقول والمفوض ما حقيقة ومجازا او  
 اشتراكا وعلى التقديرين بل هو المراد من قول آخر المعقول اللفظ لا يلزم لانه المفوض  
 ولا المعقول بل اللازم هو المعقول ولكن لزومه المفوض باعتبار المفهوم وفي  
 تدكير ضمير لانه تدكير ان للصورة مدخلا في الاستلزام وانما المستلزم هو ام واجزا  
 وقيد الاستلزام يخرج مالا استلزام فيه مثل التمثيل والاستقراء والناقص والجمل والخطا  
 والشعر والمفارقة فانه لا علاقة بين الظن وبين شي لا تنفاه مع بقا سببه الذي  
 يتوكل منه اليه ولذا سقط قولهم متى سلمت لطلابتنا ولا غير البرهان والمنطقيون  
 مع اخبارهم بقيد الاستلزام في تعريف القياس جعلوه شاملا للصناعات الخمس لانهم  
 زادوا قولهم متى سلمت فالاستلزام في الكل انما على ذكر هذا القيد واما بدونه فلا  
 استلزام الا في البرهان ثم قوله لانه يخرج ما يستلزم لانه بل بواسطة شئ آخر مثل  
 قياس كسوات وكذا يخرج القياس منه بخصوص مادة لكونه غير مطرد لا يقال ان غير  
 الشكل الاول لا ينتج لذاته بل بواسطة العكس والخلف والافتراس لان قولهم بقيد لانه  
 هي نفس الاستلزام لانها مستلزمة كمنها لكان والواسطة في الاشكال الثلاثة للعلم  
 بالاستلزام لا بالاستلزام لانها مستلزمة لتناجها لكان الاستلزام لكونه غير بين يحتاج الى  
 واسطة للعلم به وكذا يخرج ما ينتج بواسطة عكس النقيض فان الحد الاوسط فيه عكس  
 قد تكرر وقد لا يتكرر ثم انه وصف القول بالاجزاء مجموع قضيتين انفتحتا فانه يستلزم  
 احدهما لا القول الاخر قوله هو الذي يلزم العلم به العلم بشئ آخر وفيه انه يتقضى  
 طرده بالحرف بالنسبة الى المعرف وبالميلزوم بالنسبة الى اللازم والجواب ان الوصول  
 عبارة عن المفهوم التقديري او المراد بالعلم هو التقديري او المراد بالملزوم اللزوم  
 بطريق النظر ولا نظر في الملزومات او كلمة من تدل على العلية وهي ليست عللا للوارث

في هذا العلم  
 وفيه كذا  
 في هذا العلم

في هذا العلم  
 في هذا العلم  
 في هذا العلم

في هذا العلم  
 في هذا العلم  
 في هذا العلم



ويتيقض عكسه بالدلالة الغيبة السببية الانتاج والحوادث **المراد** من قوله يلزم من العلم بالزوم العلم  
 بشئ آخر من العلم به فقط او مع انضمام امر آخر اليه والكلام مبنى على ارجاع غير الكل  
 الاول اليه واورده ايضا الزوم العلني في الدال لمدلوله موقوف على العلم بالعلاقة  
 فلا يلزم منه العلم بالمدلول والجواب ان كون الشئ بحيث يكون بينه وبين غيره علاقة  
 على تقدير العلم بتلك العلاقة يلزم من العلم بالاول العلم بالثاني بل هو الفصحى في حواشي  
 الاذ او المذهب قوله فالثاني واقف اذا العلم بالمدوات المبرتبة يستلزم العلم  
 بالنتيجة من غير تكلف بخلاف الدليل بالمعنى الاول فانه علم لا يستلزم علم المدلول من  
 غير نظر من يحتاج الى تكلف والاصل المراد بالزوم الزوم بشرط النظر والدليل هو شرط  
 النظر احواله يستلزم المطالبين فانه العلم بالعالم من حيث الحدوث لا يتوسط به طرف  
 المطالب فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بان العالم صانع **قال**  
**المولى الخ** يمكن التوصل به قوله في طرف التوصل اي وجوه التوصل ليس بضروري عدم  
 ايضا ليس بضروري ايضا النتيجة بعد النظر اني هو مجرى العادة عند اهل السنة وليس  
 بضروري ففيه احتراز عن الاسناد والتوليد ولك انما نأخذ كما نأخذ عاقل مقيدا  
 بجانب الوجود اي عدم التوصل بالنظر ليس بضروري سواء كان التوصل ضروريا  
 بطريق الاسناد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة  
 او لم يكن ضروريا بل بطريق العادة كما هو مذهب اهل السنة فانطبق التعريف  
 على المذهب كلها لكن العدة لا كما مذهب اهل السنة والمتبادر من الامكان  
 هو الامكان الخيالي انما اشار الى ترجيح الاحتمال الاول وتزيف الثاني بتقديم الاول  
 وبإبراده بصورة لجزم بل بطريق الحصر وبإيراد الثاني بقوله لك فله يستلزم اه  
 والمتبادر الاستلزام الزاني امتناع الانفكاك عقلا فلا ينطبق التعريف الا  
 على مذهب الاسناد والتوليد وانما حمل على امتناع الانفكاك مطلقا عليها او عاذا  
 فينطبق على المذاهب كلها ولعل الخ لا يارضه بقوله وقيل وبناخيره عن الاول  
 قوله التعريف المعقول الملفوظ قال المحشي امدق اي يجب ان يعرفها لا الملفوظ

من مواد

من مواد المعرف كالمعقول والآن بين اول الكلام وآخر متناظرا ولو قال المعرف  
 بدل التعريف كما في اولي اولى انتهى وفيه المراد ان القوم اتفقوا على ان المعرف الدليل بان  
 قول المؤلف ان يشمل الملفوظ والمعقول مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المعقول فكيف  
 يتيسر القول بالشئ لا يليق للمعرف بدل التعريف اولى بل هو لا يصح ان مراد المحشي  
 تصحيح هذا التسميم وانما كان النظر لا يجري الا في الدليل العقلي دون اللفظ بناء على ان  
 الدليل يكون له ملا حظته العقل بالنسبة الى العالم بالوضع وليس المقصود من التلفظ الا  
 العقل وحضاره في ذهنه ثم ينتقل المعاني الملحوظة الى المدلول ليس لتلفظ مقصودا  
 بالذات فلا يرد ما قيل ان الملفوظ يستلزم المعقول او يستلزم المدلول فالملفوظ  
 يستلزم المدلول لا لازم لازم معقول لازم فيكون الالتزام لا الزمان بل مقدمة اجنية  
 وذلك لان الملفوظ لا يتفعل لانه مستلزم له فلا حاجة الى جواب المحشي المذوق بان  
 المراد بالاستلزام للذات لا يليق بواسطة مقدمة اجنية لا لا يليق هناك واسطة  
 اصلا ثم قال هذا العموم والشمول للملفوظ والمعقول لفظ القول المذكور في اول  
 التعريف واما القول المذكور في آخره فيخص بالمعقول اذ لا يكلف لفظ المدلول ولا يلزم لا  
 من التلفظ الدليل لان تعقله يجوز قوله هذا الحصر مبنى اي الحصر مستفاد من تعريف  
 المبتدأ بلام الجنس مبنى على ان المراد بالنظر فيه النظر في احواله فيحصر الدليل في نفسه  
 كالعالم فانه يؤخذ من احوال العالم ما هو صانع للكون واسطة مستلزمة للمط وحاصل المحكي  
 عليه وبترتيب قياس من كسب من مقدمتين احدهما ان الوسط والمحكوم عليه الشئ  
 من الوسط والمحكوم به وهو حقيقة البرهان هكذا العالم حادث وكل حادث فله صانع  
 فالعالم له صانع واما وجوب الدلالة ان موضوع المطلوب مندرج في الوسط وهو مندرج  
 في شمول المطلق فوجب اندراج موضوع المط في محوله واما اذا كان المراد بالنظر فيه  
 اعم من النظر في نفسه وفي احواله كما انظر فلا يصح الحصر اذ يلزم حرج امدادات الغيرة  
 المأخوذة مع الترتيب عن التعريف مع انه دليل عندهم على ان النظر فيه واما  
 المأخوذة من النظر في نفسه وفي احواله كما انظر فلا يصح الحصر اذ يلزم حرج امدادات الغيرة



ثم قوله انه خلاف الظاهر العوم او يكون في احواله كما يقضي حصر الدليل في العالم و  
انه انما هو خلاف الاصطلاح وسلكه بقوله فانهم يسمون ولم يعلل الاول لا يكون خلاف  
الظواهر بل له دية باساليب الكلام وحاصل السؤال النقض على دعوى الحصر والاحتياط  
بالنوع والسند وحاصله ان المراد بالظاهر المذكور اضافي بالنسبة الى المقدمات المأخوذة  
مع الترتيب فلما بنا في التعريف بقسم الدليل الى المفرد المتكرر كعب الغيرة المأخوذة مع الترتيب  
**قال** المولى الخ في المراد بالعلم التصديق بقرينة التعريف وهي قرينة حالته والتم  
على ان المراد بالعلم المشترك بين المعاني هو التصديق ان البقي ان خص التعريف بالمر  
البرهان او في حل لظن انهم الفارة ايضا وما ذكرنا ان العلم مشترك وليس عام  
انزع ما قيل منه ان هذا الاعتبار لا يلتفت اليه التعريفات والافعال في تعميم كل تعريف  
بالاخر حتى يحصل المساوات انتهى **وقال** المحشي امدق او بقرينة كون لفظ العلم  
مشهور عندهم في التصديق انتهى **يعني** ان العلم يطلق على الادراك المطلق اعم من انه  
التصور والتصديق وعلى التصديق المطلق اعم من البقي وبغيره لكن الاكثر ان يطلق  
على البقي والقرينة الاولى اقدم في الاعتبار ولذا لم يلتفت المولى المحشي الى القرينة  
الثانية قوله كونه ناشئا وحاصلا عنه بان يكون علته له عاديا او اعداديا او بالبدن  
قوله بديهية او كسبية اعم اشارة الى ان حصول العلم به لم يكن من العلم بقضية  
الاولى والا لما جاز كونها بديهية وتوصيف القضية بالوحدة اعم هو بطريق التمثيل  
فيخرج القضية المستلزمة مجموعها احديهما **قال** الفاضل المحشي انا اذا رأيت  
شخصا اسود اشكل تحكم اول بوجود سواده وشكله ثم تحكم ثانيا بوجوده فالعلم  
بالقضية حاصل من العلم بالقضية الاولى فلما خرجت امثال ذلك من التعريف الالهي  
يعتبر قيد النظر فيه ورد بها العلم في الصورة المذكورة حاصل من القضية الاولى فقط  
بل انضمام قضية اخرى وهي كل اسود موجود فانه اراده بطريق الحدس فهو دخل  
في قوله وايضا يريد ان اراد بطريق النظر فهو افراد الدليل قوله ما عدى الشكل الاول  
اي وما عدى القياس المستثنى في ادلال لزوم بين علم المقدمات فيما عداها و

وبين علم النتيجة وان كان بين المعلومات تلازم في نفس الامر والجواب ان تفتن كيفية  
الاندراج شرط الانتاج في كل شكل كما عرفت في الرسائل بق حقيقة البرهان ووجه  
الدلالة في ذكره فالمراد ما يلزم من العلم به بعد تفتن كيفية الاندراج فمضج في اللزوم  
في جميع الاشكال وقيل اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار انتمائها على ما هو دليل  
حقيقة وهو الشكل الاول على ما في حواشي محض الاصول قوله بطريق الحدس وهو  
يحد ما في المرتبة في الذهن فتنتقل من المطوع الى السبيل لا بد فيه من حركتين الحركة  
المط الى السبيل الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى المط قوله التهم ادخ لا انتفاض لا النظر على  
على الحركتين وفي الحدس لا توجد الثانية وان راى ضعف الجواب بقوله التهم لانه الاستلزام  
وكذا اللزوم عام ولا قرينة على التخصيص سوى الموقف وجعل قرينة على تخصيص او تعميم الجواب  
مردود وان كل مقبولا في تعيين المراد من المشترك **قال** المولى الخ في الثاني اوافق  
اي اذا العلم بالمقدمات المرتبة يستلزم العلم بالنتيجة بخلاف الدليل الاول فان علم  
لا يستلزم العلم بالدلول من غير شك في تطبيقه على الاول على ما يشعر بصيغة السؤال  
التفصيلية يقال المراد باللزوم اللزوم بشرط النظر في احواله يستلزم العلم بالعلم بالعلم  
له صانع لانه حدوث وسط استلزم للمط حاصل للمحكوم عليه فيحصل المقدماتان فلا  
يرد ما اورده المحشي امدق ان العلم بالعالم من حيث حدوثه لا يكفي بل لابد بان كل  
كل حادث له صانع انتهى ولا يذهب عليك ان ارادة اللزوم بشرط النظر لا يكفي في الد  
في التطبيق لانه التعريف الثالث على تلك الارادة من المقدمات بخلاف الاول اخذه  
الشراح حيث اعتبر النظر في احواله ولذا حصر الدليل في العالم فلا يشمل الاول للمقدمات  
فالثاني يكون اعم من الاول فلا يلزم مطابقا له بان يكون مستويين وانما قال في باب  
التعريف لانه العالم يوافق الخاص في باب التصديق لانه الحكم على الخاص الحكم على  
الخاص قوله وتخصيه جواب سوال تقريره انه يمكن تطبيق التعريف الثالث  
على الاول انما يراد اللزوم بشرط النظر في احواله فلا يصدق على المقدمات في تقرير  
الجواب ان تخصيصه مثل الاول خروج من في الكلام ادلا قرينة على قولنا ان المراد اللزوم



بشرط النظر في احواله فلا يصدق على القدمات وتقرير الجواب ان تخيصة مثل الاول  
 خروج من اف الكلام اذا قرينة على قولنا ان المراد اللزوم بشرط النظر فضلا عن التحضيض  
 بالنظر في احواله والاصواب تعميم الاول ان يرد بالنظر فيه النظر في نفسه او في احواله فيكون  
 كلا التعريفين شاملا للمفرد والمركب فحصل التطبيق ويكون موافقا للظاهر  
 والاصطلاح ولذا حكم بان التعميم الاول هو الصواب لا تحضيضه قوله وهو الذي  
 مقصده يعني ان الخارج الصادر من مدعى النبوة كما يدل على صدقه في دعواه يدل قوله  
 ايضا على قصده في تصديقه في دعواه دلالة عادية او عقلية فلا يرد الخارج الصواب  
 من مدعى اللوحية كالدجال فان كذبه معلوم بالدلالة القطعية فان حاله في الموضع  
 والاحتياج مكذب يقال له بل مقصده الاستدراج له والابتلاء لغيره في الاستعداد واما  
 الخارج الصادر من المهتبي فتغير مطابق لدعواه لانه اظهره في يد الكاذب مستمع غيره  
 مقدور له تعالى عند الشك ولو سلم صدوره في يده مطابق لدعواه فالفرق بينه وبين  
 المجبرة بما كان معارضة دونه **المجزة** **قال** المعنى تخيلا اذ لو جاز كذبه ذكره الشريف  
 شرح المواقف حيث قال حجج اهل الملل والشرايع على وجوب عصمة الانبياء عليهم  
 السلام في ما دل المجزة الفاطمية على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبايعون من الله الى  
 الخلفاء اذ لو جاز عليهم القول بالافتراء في ذلك عقدا لادى الى ابطال لالة المجزة  
 وهو ما انتهى فيه بحث لالة المجزة انما دل على صدقهم في دعوى الرسالة لا على صدقهم  
 في الاحكام الباقية والالتم عليهم ظاهرا المجزة بعد تبليغ كل حكم فليجوز كذبهم في الالتم  
 احكام الباقية لا يلزم ابطال لالة المجزة فالوجه انه اذا دل المجزة على صدقهم في  
 دعوى الرسالة وقد ثبت بالدلالة القطعية عصمتهم من الذنوب يلزم صدقهم في  
 الامور التبليغية وغيرها واحد وبفهم كلام المحشى انه متعدد وايضا ان دلالة  
 المجزة على صدقهم عادية فلا ينافي الجواز العقلي فجواز الكذب عقلا لا ينافي د  
 دلالة المجزة عادية كما في العلوم العادية الا ان يقال المراد بقوله اذ لو جاز كذبه عقلا  
 انه لو جاز وقوع كذبه عقلا او يقال ان دلالة المجزة على الصدق قطعية كذا في

لانه خروج عن  
 الكلام في نفسه  
 صطلاح منهم  
 فسموا بالدين  
 الا المفرد والمركب

ومناجيه واظهارها على يد الكاذب يمنع غير مقدور له تعالى وفيه ان المحشى  
 حفي كيف يقول بما يقول الشك في قوله في الامور التبليغية والاحكام المدعى  
 عام وهو ان خبر الرسول مطلقا في الامور التبليغية والاحكام المدعى او غيرهما  
 جب العلم فالوجه في ايجابه آه قوله والفائل صلاح الدين يعني ان خبر الرسول في حيث  
 انه خبره بخبره يلاحظ معه حال المخبر يحتاج الى الاستدلال بان خبر الرسول وكل ما  
 ما هو خبر الرسول فهو صادق واما على تقدير ملاحظة حال المخبر معه بانه رسول  
 وانه خبر الرسول فايها العلم بديهي غير محتاج الى ترتيب المقدمات فانه يسمع  
 قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر وعلم انه خبر الرسول يحصل  
 العلم بمضمونه بدونه ان يحتاج الى استحضار تلك المقدمات قوله واجب  
 يعني ان تصور المخبر بوجه الرسالة في العلم بنبوت الرسالة فهو موقوف على  
 استدلاله ادعى الرسالة واظهر المجزة وكل هذا في انه نورسول في الخبر في  
 لونه صادقا موقوف على تصور مجزة بانه رسول وتصور الخبر بهذا الوجه موقوف على  
 الاستدلال الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء في الخبر  
 في كونه صادقا موقوف على الاستدلال فيكون افادة العلم استدلاليا وفيه ان الالتم  
 استدلال ما حصل بالاستدلال لا ما يتوقف على الالتم ان يكون تصور بوجه  
 الرسالة استدلاليا قال الكمال فيه بحث لانه تصور المجزة بالرسالة ليس استدلاليا  
 بل هو حاصل بالضرورة العادية لمن شاهد المجزة على ما ذكره شرح المواقف  
 ورد بان كون افادة الدليل معلوما بالضرورة لا يقضي ان العلم بالمدلول ضروري  
 والنزاع في ان دلالة المجزة عادية او عقلية بين العلماء يؤكد الاستفادة من  
 الدليل قوله واكمل غلط اي السؤال والجواب ان تصور المخبر بالرسالة لا يحيل  
 صدق الخبر يتوقف على الاستدلال بلا واسطة لا بالواسطة لان مع تصور ان  
 مخبر هذا رسول ان هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر فاما ملاحظة  
 فيه مقدرة اخرى اعني كل ما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز كون خبره رسولا صادقا



في دعوى الرسالة ولا يكون خبره صادقا فنثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق استدلالا  
قوله نعم آه بيا انما علمنا بان مثل المجتبى ان تصور خبر الرسول من حيث انه خبر صدق  
عنه مع قطع النظر عن كونه ما بلغه الرسول انهم قبله فنه استدلالا في صدقه  
الى احتضار مقتضى الباقية ونصوره بان خبره ما بلغه من الله الى الخلق  
وليس للرسول مدخل فيه سوى التبليغ فهو في الحقيقة خبر الله بلغه الى الخلق يجعل  
صدقه بديهيا باعتبار عنوان محتاج الى الاستدلال باعتبار عنوان آخر لا يحتاج  
والا لثبوت الفرق بين العنوانين فحاشا ان الكمال ان قوله لا يجعل صدق  
الخبر بديهيا ممنوعا لان تصور خبر هذا الخبر بالرسالة يلحق في المعنى بمنزلة تصور هذا  
الخبر بعنوان ما بلغه الرسول لما كان صدق هذا الخبر في الصورة بديهيا كما ذكره لزم ان  
يلحق صدقه في الصورة الاولى ايضا بديهيا لان الرسالة في صورتين ملحوظة مع  
ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة من البديهة ووردت ان اراد ان تصور الخبر  
بان رسول الله كان في هذا الخبر او لا بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلغه فهو لم يؤد  
تصور الخبر بوجه الرسالة مع تصور الخبر من قبله وان اراد ان تصور الخبر باعتبار ان  
رسول في هذا الخبر يستلزم الخبر بعنوان ما بلغه فاللزامه مستلزم لكن الحاشي انما حكم  
بعدم جعل صدق الخبر بديهيا على تقدير الاول قوله لكن الكلام اه استدراك لدفع  
توهم ناشئ عن سابقه وهو انه يجوز ان يلحق مرادات مثل قوله ان تصور خبره بالرسالة  
لم يحتج الى الترتيب انما ان تصور خبره بالرسالة باعتبار ان رسول في هذا الخبر وليس  
تظهر مدخل في ذلك الا من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديهيا يرجع  
الى تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا فيكون الرسول والجواب  
صحيحا وحاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر الرسول من حيث ذاته اي من حيث  
انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه ما بلغه او غيره يدل على ذلك قوله وهو اي خبر  
الرسول يوجب العلم الاستدلال في محتاج الى احضار تلك المقدمات قوله وتطير اي  
تظهير ما ذكره ان اختلاف العنوان يؤثر في جعل صدق الخبر بديهيا واستدلالا لبيان

اذا لوحظ العالم حيث ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة له وان ثبت له  
الحدوث يقال العالم حادث يكون نبوت الحدوث له محتاجا الى النظر واذا لوحظ  
بوصف التغيير يقال المغير حادث يكون نبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج  
الى الدليل مع ان الكلام الجاهل على ذات العالم لكن بحسب اختلاف العنوان  
يختلف الحكم في البديهة والكسبية فظهر ان ما قاله الكمال من ان قوله ومن حيث  
عنوان المغير بديهيا ممنوع اذ لا بد فيه من ملاحظة الكبرى ايضا وهي قولنا وكل  
مغير حادث وملاحظة ما بعد الصغرى هو الاستدلال ليس شيء ثم يدعى انه انما  
يكون بديهيا لو كان نبوت الحدوث للمغير بديهيا وليس كذلك بل محتاج في  
اثباته انما ثبت قدمه امتنع التغيير عليه لكنه مناقشة في المثال ذكره بعض الفضلاء **الكوفي**  
ثم اجاب الكمال عن اعترافه بقوله اللهم الا ان يقال ملاحظة ما هنا بطريق الحدوث  
لا بطريق النظر فمثل انتهى كلامه **قال الشرح** والعالم الثابت به في خبر الله  
الرسول هذا هو الظاهر ويحمل رجاء الضمير الى العلم الثابت بالاستدلال فيكون  
ردا على التسمية في قولهم بعد افادة النظر العلم مطلقا وعلى المذهب بعدم اقامته  
العلم في الالهيات وحاصل الرد ان التشكيك في العلم الحاصل بالدليل كالتشكيك في  
العلم الضروري وعلى الاول وجه التشبيه قوة اليقين وكما ان الثبات ثم قبل التيقن  
في الاصل في يقن الامر واليقنة واستيقنة وتيقنة اي علمته وزال شكك وبقي بل  
الظن ولكنه اعتبر منه الثبات عرفا والتيقن صريحا في معناه الاصل بقرينة عدم  
عطف الثبات فلا استغناء عنه وعين المراد بالعلم لانه ربما يطلق على المعنى الا  
علم من اليقين وان رالى ان النظريات متفاوتة في الجلاء والخفاء قوله والا  
كان بين الفائدة القنود فلا يرد السؤال بالشك لانه بانتفاء الاستغناء بانتفاء  
قنوده والمراد بالاستغناء الحكم الذهني الجازم والراجح فيشمل الاستغناء في مشهور  
وهو حكم جازم يقبل التشكيك كما في شرح النخبة قوله فقلت هذا السؤال  
لا يتعلق بقوله والعلم الثابت به ايضا بل بما قبله قوله وبغير ذلك ان



امكن كالاهاام والسماع منه عليه السلام في المنام وكالعلم ببلغة والسوية  
**قال** اكلو لي الخي في هذا المعنى مع الشبات اي عموم الكل لا جزاء لا عموم الكل في خبر نبوة  
 فلا وضوح ان يقول هذا المعنى يعتبر فيه الشبات فلا يرد ما قيل ان يتيقن بمعنى  
 الجزم المطابق لثبوت الشبات ضرورة وجود الجزم المطابق في الشبات في غيره فلا  
 يلحق اولى وذلك لانه مبني على كون العموم بمعنى عموم الكل في خبر نبوة وهو ليس بادهما  
 نعم لو كان المراد ذلك لان دفع سوال الخشي باللعوية لانه العام بهذا المعنى لا يدل  
 على الخاص فلا يوجب ذكره الفاء الخاص قوله اللهم اى الا ان يجعل على خلاف  
 الظاهر اذ عدم الاحتمال في نفس الامر فيخرج الجمل اترك في تقليد الخطي ويرا عند  
 العالم ويحذف عدم عنده في الحال فيخرج الظن فيلزم ذكر الشبات لان معناه عدم  
 الاحتمال في المال فيخرج تقليد المصيب قوله وفيه ما فيه وجه النظر انه لا معنى لتعظيم  
 الاحتمال في نفس الامر لان مراد باحتمال النقيض ههنا التجوية العقل لا ما يتم  
 الامكان الذي كما حقق في تعريف العلم والالزم خروج العلوم العادية فان جعل احد العلوم  
 لانه لم ينقلب ذهباً مع احتمال انفسه وان كان غير محتمل عند العالم ولو سلم فالنقص  
 بالي مع انه لا قرينة عليه ودعوى النبوة غير مسلم فلا ولى تغير التفسير بان يقال يتيقن  
 هو الجزم المطابق ثابتاً او غير ثابت فيخرج به الظن والجمل والتقليد الخطي و  
 بالشبات الجزم المطابق الذي ليس ثابت وهو تقليد المصيب لكن هذا التفسير  
 خلاف المتعارف في اقا قال لا ولى اشارة لا وجه محتمة نصريح بما علم ضمننا للمباغة  
 في افادة خبر الرسول يتيقن وانه العلم الحاصل به خارج عن معرض التقليد قوله معني عن  
 هذا الكلام اي قوله والعلم الثابت اه يفهم منه ان العلم الحاصل به علم بمعنى يتيقن اذ لا  
 معنى للعلم عندهم سواء يدل عليه قوله فهو علم اه فالوجه في دفع الاختفاء ان يقال ان قوله  
 والعلم الثابت اه لرفع ايهام حمل العلم في قوله يوجب العلم الاستدلال على مطلق الا  
 دراك مشهور في الكتب وان لم يكن له معنى سوى اليقين عندهم ولا ما قيل ان  
 من ان الادلة النقلية لا تفيد الا لظن يؤيد هذا الابهام واما ما قيل من ان العلم

في قوله

في قوله يوجب العلم الاستدلال في محول على ان التعريف المذكور اعني صفة يتقن اه  
 شامل لليقينيات وغيرها فلا يلحق قوله والعلم الثابت اه لغوا ففقد ان تعميم التعريف  
 خلاف الاصطلاح كما عرفت ههنا وايضا تعميمه يقتضي تعميم العلم في قوله و  
 السبب العلم وهو باطل والالزم يخص الاثبات في الثلاثة قوله سائر العلوم النظرية كذا  
 ان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بمعنى اليقين فمع تقدير حمل كلام المصنف  
 على ما ذكره الشرح لا ووجه تخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكر الا ان يقال الوجه  
 فيه هو الرد على من قال الدلائل النقلية لا تفيد اليقين قوله والافق بانه انما المراد  
 بقوله والعلم الثابت اه انه كما ان يتيقن والثابت في العلم الضروري في غاية القوة والكمال  
 كذا ان يتيقن والثبات في العلم الحاصل بخبر الرسول ايضا في غاية القوة والكمال قوله واما  
 اشارة بمعنى ان قول المصنف والعلم الثابت اه اشارة الى ان الادلة النقلية مستندة الى  
 الوجدان وليس للوهم فيه مدخل كما ان العلم الضروري ليس هو فيها مدخل فهما متشابهان  
 في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بحمد العقل فان فيه شائبة الوهم اذ  
 الوهم له سلطة واستيلاء على جميع القوى بل على العقل ايضا فيحكم احكاما كاذبة  
 فلا تجلو العلوم العقلية عن شائبة الكدورة والمراد بالادلة النقلية قطعي الثبوت  
 وقطعي الدلالة لا ما هو الاعم **قال الشرح** هو العلم بمضمونه وهو ليس بحسوس فلا  
 ينفع فيه التواتر والاشارة فلا يعلم بالضرورة قوله لا يخصه اه منع لدعوى الخصم  
 بشهادة الاستقراء او اثبات لنقيضها والمراد بعامته عمارة المسلمين قوله مع قطع  
 النظر لتفسير لقوله بجرده فلا يرد خبر الرسول لا يفيد بجرده كونه خبرا بل بصفية الدليل  
 والقرينة لا يتناول الدليل قوله فحكم حكم خبر الرسول عنده ان جعل خبر الله تعالى  
 وخبر الملك تحت خبر الرسول لكونه معلوما به يقتضي جعل خبر الرسول المعلوم بالتواتر  
 او بالاشارة تحت التواتر او المحسوس لانه يعلم بجره التواتر والحسوس واجيب بان خبر الله  
 والملك استدلال في ما يمكن الا انه لا يوجب خبر الرسول لكونه استدلالا ايضا بخلاف خبر  
 الرسول لانه لا يندرج تحت الضروري وايضا خبر الرسول معين خبر الله الملك لانه اما بلا

فلا بد من ان النقلية لا تفيد  
 الا انما لا يوجب خبر الله تعالى  
 الا انما لا يوجب خبر الله تعالى  
 الا انما لا يوجب خبر الله تعالى



بلا واسطة وهو الاول وبواسطة وهو الثاني قوله في حكم المتواترة فيه ان خبر اهل الاجماع  
استدلوا به بل الجواب ان خبرهم هم بعينه خبر الرسول علم بطريق الاجماع وان الاجماع لا ينفرد  
بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخاص لانهم يعلمون كيفية افادته العلم  
وان الاجماع لا ينفرد بالعلم انما يفيد العلم لو كان دليلا للاجماع مواتره وهو قوله عليه السلام  
لا تجمع امتي على الضلالة قوله وكذا خبر الرسول وفيه ان الفرق بينهما ان كل مسموع  
خبر الرسول حصر عند الدليل بخلاف سماع الاجماع الا ان يقال الدالة لازمة للاجماع  
وهو نفي الدالة لا يستلزم الانفاك لكن الاظهر ادراج الاجماع في خبر الرسول  
قال المولى المحيى والا فلهذا الحديث مشهوره قيل كلام الشرح هو هنا في شرح  
المفاد صلا به في ان هذا الحديث مواتره وهو ثقة فلا اعتداد بالقول بان ليس بمواتره  
الآبعد بفتح الف نقل من هو وثق منه انتهى ذكر في الكافي ان هذا الحديث مشهور بثبوت  
الامة بالقبول حتى صار كما المتواتر وقال في شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من  
خبر الاحاد الا انه في حكم المتواتر لانه اامة قد اجتمعت على قبوله والعمل بموجبه وقال  
ابن الصلاح من يستدل به ابرار مثال المتواتر في الاحاديث اعياه طلبه وحديث  
من كذب على متعمدا فليسا بمفقه من النار مراده من ذلك انه فانه نقله في الصحاح في  
الحكم وقد ان راجع الى انه للتمثيل بقوله مثلا واخرج الشافعي هذا الحديث  
في الامم بهذا اللفظ من حديث ابن عباس ورواه الترمذي والداد قطعي من حديث  
عرو ابن شعيب بن ابيه بن جده وقال النووي حديث حسن رواه البيهقي وغيره هكذا  
وبعضه في الصحيحين يعني البيهقي على الحديث عليه ذكره على القاري في تخرجه احاديث  
شرح العقايد قوله انما قطع النظر الى معنى انا قطع النظر عن القراءة لانه الدلائل  
في افادة الخبر الصادق يخرج الخبر المقرون وبقي خبر الرسول داخل كونه كل منهما  
امرا خارجا عن الخبر موجب الصدوق لانه الوجه في خبر الخبر الصادق سببا للعلم استفادة  
معظم المعلومات الدينية منه والا فاجابة ليس سببا للعلم بل المفيد العقل والخبر طريق  
له على ما مر في وجه الحصر فاجابة الذريح الدليل خبر الرسول داخل في هذه الاستفادة فلذلك

لم ينفرد قطع النظر عن الدلائل كسبلا لا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذ لا يستفاد منه شيء  
المعلومات الدينية فلا وجه للادخال فيه وجعله سببا في العقل قوله وقد يوجب الى قطع  
النظر عن القرائن دونه الدلائل ان يقال ان القرائن تنفك عن الخبر وتبقى مع انتفاء الخبر كما اذا  
تحقق روى القوم الى دار زيد مع عدم قدومه بخلاف الدلائل لانه كلما تحققت الدلائل  
تحقق الخبر فالقارئ لا يدل على تحقق الخبر في جميع الاوقات فلذا قطع النظر عنها واداسقط  
الخبر المقرون في ذريعة الاعتبار في الخبر الصادق بخلاف الدلائل قوله وليس كذلك اي ليس الامر  
كما قال الموجه اذا اراد بالقولية ما يدل على صدق الخبر دالة قطعية على ما يدل عليه قوله  
الشافعي مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل لا شك ان القرينة العقلية  
لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه وقال المحشي اي ليس هذه النوجية صحيحة انفس الامر فان  
دليل الخبر المتواتر وقرينة بنفك عنه في بعض المواد وفي بعض الاشخاص صرح ان الخبر مقبول وهو  
من اجبا العلم ورد بان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري لكنه رتب اجماع خلق الله العلم  
عقبيه ورب اجماع لا يخلف عقبيه فافادته ليس بدليل وقرينة وقال بعضهم كما عرفت  
في الدرر الساتر ان وجه قطع النظر عن القرائن دونه الدلائل هو ان القرائن ليست  
وانما تختلف باختلاف الطبائع والافهام وفيه بحث لا يمكن ضبط القرائن باطلا لانه  
تعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى الشخص والخبر المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة اليه  
وقوله وبالنظر في الاجماع اي بطريق النظر في خبر الاجماع في الدليل مثل قوله عليه السلام لا تجمع  
امت على الضلالة وفي قوله تعالى وثبت في الرسول ما بينك وبينهم وبينك وبينهم  
قوله ما نؤول ونصله حرم وفيه انه يقول العلم الحاصل من الاجماع استلزاما فلا يصح  
بقوله تحت المتواتر لانه حكم فيه بانه يفيد العلم الضروري وما في حكم قوله ان الحصر  
اي حصر الخبر الصادق في النوعية يجوز لا الحقيقي لانه خمسة انواع **قال الشافعي**  
واما العقول وهو قوة للفتن بها آه اقول العقل يطلق عند الحكماء وغيرهم على معان  
كثيرة منها ما ذكر بقوله قوة للنفس اي قوة نظرية للنفس الناطقة بها تستعد للمعلومات  
اليعقينية والادراكات السر الظن والتمثل التقليد فلا نقض بالحواسر لانها توجب استفادة

ما لا ينفك

كذلك

... فان الادراك المتواتر وما اذا حكمه فمفقود انما  
من ادراج ما ادرك به من خبره الحاصل من اجماع خلق الله  
فلا يلزم من خصوص الادراج فيجوز ان لا  
جامع عن المقصود لعدم افادته العلم بانه  
ويجوز ادراجه في خبر الرسول فانه يعينه خبره  
علمه بطريق الاجماع



الاحسان لا يستلزم الاستعداد للعلوم والادراكات مطلقا ولا بتقديم الفهم على الاستعداد  
 اي قوة الاستعداد بدونها لا ادراكات بخلاف الحواس لان الاستعداد بدونها حاصل  
 اما بدو العقل فلما وجد المعنى للعقل غير عنه ابن سينا بصحة الفطرة الاولى وعرفه  
 بانه قوة بها يتميز بها الامور الحسنة والقبية ومن معاني العقل مراتب ففى النفس كما  
 فى النابج لكنه ليس مع غيره المذكور منها قوله وهو المعنى آية مع ما التوفيق واحد  
 وعد فى النابج هذا معنى آخر للعقل الا ان يقال المعنى منها واحد والمفهومان  
 مختلفان لاختلاف المذهبين فالمتى بالعقل قوة لها تأثير عند الحكيم وعند اهل  
 امر مظهرى يتبع العلم بالضروريات حسية او غير حسية عند سلامة الالات والحواس غير  
 ثابته بل على مقتضى جري عادة الله وينبغي ان يراد بجميع انواع الضروريات والافلا  
 يتوقف على جميع الالات وينتج عليه ان اراد بالعلم بالضروريات العلم بالقوة لاحا  
 حاجة الى ذكر قوله عند سلامة الالات ولا اختصاص للضروريات بمقتضاها وان اراد  
 العلم بالفعل لا يكتفى بشرط سلامة الالات وقيل هو مريد كبر الغائبات اي المحسوسات  
 من الجبرولات التصورية والتقديرية بالوسائط اي القول الشارح والادلة والحواس  
 بالمشاهدة اي باعمال الحواس لا ادراكها والافلا ليس بادر اك الحواس وادعى  
 الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول ما صدر من الواجب اليه الاشارة بقوله عليه السلام اول  
 ما خلق الله العقل وزيف هذا التعريف بانه لو كان العقل هو هراخى والواضح انه قوة ثم ان  
 وجه التزييف الذى سبب ذكره المحشى الجاني من ان المتبادر من التعريف ان عيني النفس و  
 الوصف والتعريف على مغايرتها منظورة فيه لانه المذكور لا يسمى مدركا به فالمتبادر هو  
 المغايرة لا العينية قوله واما صريحه بذلك مع ان هذا الحكم علم ضمن حيث عد العقل  
 من اسباب العلم لانه محل تردد للاختلاف فيه فاقضيه مزيد اهتمام بشانه ويجعل الر  
 على الخالقين قوله فى جميع النظريات وبعض الفلاسفة فى الالهيات فيحصل  
 الرد على الطائفتين باطلاق العلم الى العقل سبب العلم مطلقا اي بجميع النظريات  
 ومهما منكر آخر وهم قوم من الملاحدة قالوا النظر لا يفيد بلا معلم مرشد ولم يتوصل

اي العقل المدعى والعقل  
 بالملكة والعقل بالمتعلم  
 العقل المستفاد من الله

كذا

من فائدة بيان العلم انما  
 من فائدة بيان العلم انما

نقل من الرسطوانه ان قال لا يمكن تفصيل  
 اليقين في التباحث الالهية والى الفاتحة  
 العقصوى فمنها الاخذ بالادنى والمذكور  
 انكر وادفاعة في الالهيات  
 بل في الطبعيات ايضا  
 منه

ولم يتوصل الشارح لانهم لا ينكرون سببية العقل ويقولون ان قولهم ان العلم مع  
 انه يفت سبب العلم فيكون من فوائد التصريح رده عليهم قوله بناء على كثرة الاختلاف  
 وتناقض الاراء ان تناقض نتائج الاراد وجعله سببا للاختلاف مبني على ارادة تنا  
 قض اراد شخص واحد وهذا دليل بعض الفلاسفة على ما في المواقف وما ذكره بقوله  
 فان قيل دليل التسمية على بشرتهم مصادمة للبديهي ولك ان يجعل ما ذكره الشارح د  
 ليلا للمكرين مطلقا بانظم اليه انه اذا تحقق تخلف العلم عن دلالة العقل فبعض  
 الصور كما منتهى فلا عجزه بشهادته اصلا ذكره بعض الفضلاء قوله بنا ففر هذا اذا عوا  
 العلم واما اذا اكتفوا بالظن فلاتا قضت كلامهم بناء على ما نقل في الامام انه لا ترا ع  
 في افادة النظر الظن وانما الخلاف في افادة اليقين قوله فان رغبوا بغيره انما عرفوا  
 بعدم الافادة حدرا على التناقض وادعوا ان ما ذكره سببية توهم صحة مدعى كدليل  
 الخصم والوفى مقابل هو صوم بالمعنى فالحجوبة افادة ما ذكرتم بطلا مذهبنا بوجد  
 من الوجوده كان النظر مقيد للعلم في الجملة وان لم يقد كانه لغوا وبطلنا سببية  
 المعاصرة كقولنا في شرح الفاصد ولا يدع عليه كبحي ومن ان عرضهم الزام خصم بما هو عند  
**مستقال** المولى الجاني ان قلت هذا مناف لما مر في وجه المصيرم العقل ليس  
 غير المدرك ان المفهوم منه العقل انه غير المدرك وهو يفيض ما مر له واجبا بمنع الالية  
 لانه العقل وصف للنفس ووصف الشئ لا يسمى الله له لغة وعرفا اذ لا يقال حرارة النار  
 انها الله لاحرارها بل الله هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول النية اليه واما اطلاق  
 الالة على المنطق مثلا فاطلاق مجازي لانه النفس ليست فاعلة للعلوم ثم قال  
 واما حمل العيراني في وجه المصيرم على المعنى المصطلح وهو ما يمكن ان يقال ان  
 في الوجود مبعيد في مقام الجواب عن السؤال المذكور لانه العقل وان لم يكن غير هذا المصيرم  
 للنفس صفة لها لكن المتبادر من اطلاق الغير هو الغوى اي ما لا يخفى علينا للآخر و  
 لن سلم في العيرانية بالمعنى المذكور انما هو الصفات القديمة واما الصفات الحادثة  
 فيمكن ان يقال انها موصوفة فاما ما ان يستلزم عدم كون الحوادث ايضا غير المدرك

ومن فائدة بيان العلم انما



جعلت في وجه الحصر الذي يدرك قوله هو النفس بعينها اذ هو الذي يدرك الغايات والمحوسبات جميعها واما العقل المتغير للنفس فلا يدرك الا العايات اذ ادراك المحسوسات بالحواس وقبلة قوله يدرك في صريح في المغايرة لا النفس كدرك لا يدرك الا ان يقال بالمغايرة الاستعارية او بجعل الباء زائدة والاولى في وجه انه المتغير ان العقل بهذا المعنى غير مراد ههنا لانه ليس نسبيا للعلم في الحكم فليس السبب هو العقل في القوة التي بها الادراك ولعل القائل لم ينكر اطلاق العقل مع القوة المقصودة بهذا التعريف ان يطلق على النفس اي كما يطلق على قوتها وهو المقترح في التلويح حيث قال العقل يطلق على القوة التي بها الادراك وعلى الجوهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهو الذي رايه بقوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل كما ذكره في وجه التفسير غير وجه قوله عدم تقييده اي عدم تقييد العلم بالضرورة والاسناد الى او نحوها كتقييد بكونه في الالهيات او في موقف الصانع مع اتيانه معرفة بلام الاستعراق بعينية المقام اشارة الى العموم فانزعه ما قيل ان عدم تقييده اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لا بمعنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستعراق والذي يفهم من عدم تقييده ومعنى العموم هو الاستعراق هو الاول والثاني قوله في غير رد لفرق الحق في حق تخصيص التحنية وبعض الفلاسفة قاصرون لا في المنكرين لا فادته مطلقا والثانية المنكرين لا فادته فيها سوى الهندس والحيات والثالثة لا فادته في النظريات فقط والخاتمة لا فادته

في معرفة الله قوله لا تسميته اذ دعواهم عام لجميع النظريات والدليل مخض عن عدد العديان والمهندسين اذ لا كثرة اختلاف بينهما فلو جعل دليلهم لم يكن مثبتا لدعواهم قوله نسبة عدم المعلومات الى ذات الله وصفاته بهذا الوكا ذات الله وصفاته معلوما بالنظر لما كثرت الاختلاف وتناقض الاراء فيه لكن القارن باطل والمفهوم من قوله فيكون النظرية فيه نظرا في الالهيات فلو كان مفيدا للعلم في الالهيات قوله ولعلمهم يتبعون النظر ويقولون ان نظرا هذا يفيد الظن بانه النظر لا يفيد اليقين في الالهيات لا العلم بها فلاتنا

وقال كانت الحواس موقوفة للعقل وهو موقوف للنفس صح ان يقال ان يدركه الغايات والمحوسبات فلا يلزم العينية في كل من ذلك الالهيات

لانه لا خلاف لاحد في فائدة النظر الظن كما مر فقلنا في الامام قوله يريد معنى ان لا علم له لو افاد لم يكن فاسدا فانه الحضم معتز في ان النظر مفيد للعلم فلهذا ايضا نظير مفيد للعلم بانه لا يفيد العلم والحجج الالهية لكونه من المسلمات عند الحضم شايعة في الكتب والقول بعدم افادته الالتزام لعدم صدقه في نفس الامر بقول اي قول لا دليل فلا يعاين به غاية ما في الباب انه لا يليق به ان لا يكون لا يفيدهم لانهم قالوا بان فائدة النظر انظر وان الجدول مما يفيد الظن **قال** الشارح فانه قيل كونه النظر مفيد للعلم ان كان غير ذي راي لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين هذه شبهة السمنية تقييد عدم العلم بافادته النظر مطلقا في التمسك به في مطالبه لا بد له من افادته النظر والعلم فيبطل كلامه باطلا لانهما كما في قوله يلزم اثبات النظر بالنظر اي افادته للعلم بافادته وانه دور اي مثل الدور في استلزام تقدم الشيء على نفسه اعني ان اثبات النظر الكلي هو بعينه اثبات كل جزئي تحته وبما جملة ما تحته هذا النظر الجزئي لا يقال الموقوف هو العلم بالافادة والموقوف عليه نفس الله تعالى التمسك بالنظر لا بد له من العلم بافادته لا تحاده الاله في اثبات مفادته قوله الضرور قد يقع اه اختيارا للشق الاول كما اختاره الامام الرازي وقوله والنظر قد ثبت اه اختيارا للشق الثاني اختار الامام الحجة ثم قيل يكفي في سند المنع تفاوت العقول نظريا او عارضيا وفيه حكم بالتفاوت على جملة العقول ولا يشترط في تفاوتها بحسب القطر ولا يضر تفاوتها بالعارض قوله في الآثار فانه العقل هو الاستعداد للعلم انواع الحرف والمخرجات الاعمال الفكرية متفاوت قوله في الاجازة قال عليه السلام كل مستر لما خلق له وقال الحق ناقضات العقل واللاه ولذا جعل شهادة امرئين غير شهادة رجل واحد قوله والنظر قد ثبت بنظر مخصوص يعني ان النظر المطلوب افادة النظر للعلم معتبر اعني بهذا العنوان ملحوظا على وجه اليجال ويمكن اثباته بنظر مخصوص معتبر عنه بعبادة مفصلة ويكون افادته للعلم ضروريا لانه الاحكام تختلف باختلاف العنوان فاذا اردنا احتصال افادة نظرا للعلم على ما هو مدعى الامام نقول هذا نظرا لانه لا معنى للنظر سور ذلك وهذا



بعد وحياته  
 اما الاول فلان العلم  
 وجهه لكونه كذا في نفسه  
 واما الثاني فلان العلم  
 وجهه لكونه كذا في نفسه  
 ونفث لم يثبت عليه  
 يثبت قيا من الشكل الثالث  
 وايضا انما القدر القائل بان العلم  
 ان العلم كونه وجهه لكونه كذا في نفسه  
 على ان يثبت ان العلم كونه وجهه لكونه كذا في نفسه  
 شرط او ضرورة لكونه كذا في نفسه  
 اذ لا بد من العلم كونه وجهه لكونه كذا في نفسه  
 معنى ليعتبر ان العلم كونه وجهه لكونه كذا في نفسه

مفيدا لفروضة شئ ان نظرا ما يفيد العلم واذا اردنا اثبات ان كل نظر صحيح يفيد على  
 ما ادعاء الامدك نظم اليه ان ليس افادة للعلم بخصوصه بل لكونه صحيحا مقرونا بشرط  
 مفيد العلم لا الاثر في العلم يعطى الاثر في الحكم فثبت ان العلم لا دور ولا تناقض  
 قوله زيادة تفصيله واما قال الامام الحارثي ان لا بعد في اثبات جميع بنوع منها يثبت  
 لغة وغيره واخره فاعلم ان الامام الراسي في نفسه تناقضا ونقدا للشئ على نفسه  
 جوابه ان نفس الشئ كجس الذات قد يعايره بحسب الاعتبار في الاحكام كذا النظر  
 النظر الذي اثبتناه كون كل نظر مفيد للعلم فانه من حيث ذاته وسيلة ومقدمة في وجهه  
 كونه من اعم افراد النظر مطلوب من غير وجهه لكونه كذا في نفسه الواحد بل لذات  
 والاعتبار بمقدار علمه ونفث معلوما حين ما ليس بمعلوم ليلزم الدور والتناقض  
 ذكره شئ الحق صرحا فقال ابن سينا في دفع دور وردة الشئ ابو حنيفة على  
 الشكل الاول **قال** المولى الحياي فانه قبل كون النظر للعلم هذا ان ينفى العلم بالا فاذ  
 لا نفس الافادة لكن القائل بنفسها قائل بعلمها قوله هذا انما ينفى العلم بالا فاذ  
 اعترض على قوله فانه قيل ان هذه الشبهة من السمنية لا تستلزم الحدوث لانها وان  
 تمت تدعى عدم العلم باء النظر مفيد للعلم لا انه ليس مفيد في نفسه لان حاصلها ان  
 النظر مفيد للعلم ليس بضرورة حاصل بل استدلال وليس بنظر في حاصل بل استدلال  
 فان كاد حصول الافادة ليس بضرورة لانكار نفس الافادة هو المدعى هو التثالا الا  
 وان اجاب عن هذا الاعتراض بقوله لكن القائل له يعني ان القائل بنفس الافادة قائل بعلمها  
 ايضا لانه لا يمكن دعوى شئ بدو العلم وكذا الاستدلال فابرد على العلم والتكرار  
 معا ويقول ان كون النظر مفيدا غير معلوم وهذا الجوع ينشأ اما باستفاد الافادة او  
 باستفاد العلم بها فاذا ثبت بهذه الشبهة احد هذين الانتفاذين ثبت مدعاهم  
 قوله اثبات حكم ذلك بخصوص نفسه لانه اثبات الكلية متضمن لاثبات حكم  
 ذلك بخصوص فاذا ثبت الكلية بذلك بخصوص فقد اثبت ذلك بخصوص في صفاتها  
 بذلك بخصوص وهو اثبات الشئ بنفسه قوله وقد يقال انه حاصله ان معنى اثبات

... وما يقال في دفع الدور  
 ان معنى اثبات الحكم استفادة  
 العلم به فاللزام من استفادة العلم  
 بالحكم من نفس الحكم ولا خلاف فيه ما  
 زلفه ما شئ الحق صرحا  
 ونفث لم يثبت عليه  
 الاخر ان العلم كونه وجهه لكونه كذا في نفسه  
 لا بد من العلم كونه وجهه لكونه كذا في نفسه  
 انما هو كذا في نفسه  
 على ان يثبت ان العلم كونه وجهه لكونه كذا في نفسه  
 شرط او ضرورة لكونه كذا في نفسه  
 اذ لا بد من العلم كونه وجهه لكونه كذا في نفسه  
 معنى ليعتبر ان العلم كونه وجهه لكونه كذا في نفسه

وقد ثبت سابقا  
 السمنية يتبادر الى العلم دون  
 دور النظر فلا بد ان في استدلال  
 ثبوت نفس ما ادعوا مثله

الحكم بالنظر العلم به يستفاد من النظر وهو يتوقف على كونه النظر مفيدا لا على العلم  
 بافادته فاللزام على تقدير اثبات تلك القضية الكلية بالنظر بخصوص استفادة  
 العلم باء النظر بخصوص مفيد نفس الحكم كونه مفيدا ولا خلاف في استفادة العلم  
 بالا فاذ من نفس الافادة لعدم لزوم اثبات الشئ بنفسه لا بد من العلم كونه وجهه لكونه كذا في نفسه  
 ان النتائج من الاظهار الصحيحة مع العقلية كونه مفيدة قوله وقد زعمه حاصله  
 ان العلم بالنظر النظر مفيد انما يستفاد من العلم باء العلم باء العلم بالنظر والاعلم بان  
 فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته فيعود المحذور لانه النتيجة لازمة  
 للدليل والاعلم باللازم ان يلزم من العلم باللازم والاعلم بتحقيق الملزوم وما ذكر  
 من اننا نحصل كثيرا من النتائج آه لا يدل على عدم العلم بالا فاذ بل على عدم العلم بالعلم  
 بالا فاذ ولولم يوجد العلم بالا فاذ ما حكمنا بافادتها لتلك النتائج فانه قد ما  
 الحق المدقق وفيه نظر لانه المستلزم للعلم بالنتيجة انما هو العلم بالمقدمات  
 السمنية ولا مدخل للعلم بكونها مستلزمة للمطل في ذلك الاستلزام وما ذكره ان  
 العلم باللازم وتحقيق اللازم لا بد منه في العلم بالنتيجة انما هو في القياس  
 الاستثنائي انتهى فتدبر فيما ذكرنا حتى تعلم وجه الاندفاع قوله توقف الشئ على نفسه  
 والدور الحقيقي توقف الشئ على ما يتوقف ولم يوجد ههنا عدم التوقف الجا  
 بل الوجود توقف افادة النظر على افادته وهو توقف الشئ على نفسه الذي هو لازم  
 الدور الحقيقي فاعلم الدور على لازمه مجاز وميل معنى قوله وانه دور انية مستلزم  
 الدور الحقيقي لانه العلم بافادته هذا النظر متوقف على العلم بتلك الكلية لانه من فرضها  
 والاعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه هكذا  
 هكذا هذا النظر مفيد لانه صحيح وكل نظر صحيح مفيد انتهى ورد بان استفادة الشئ  
 من الشئ لا يدل على توقفه عليه بل يدل على الاستلزام واما الاستلزام من التوقف  
 لانه العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين ولا يتوقف عليه لجواز حصوله من دليل آخر  
 بعضه لوقتي توقف الشئ على نفسه من جملة افراد الدور فلا حاجة الى هذا التاويل



شخصية ضرورية وهي هذا الجنية مثبتة على صيغة المفعول ومن حيث كونها  
 ملحوظة بعنوان النظر مثبتة على صيغة المفعول لا محذور في ذلك فان حكم الشيء  
 قد يخلف بدهته وكسبا باختلاف العنوا فلا يلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظر  
 اثبات الشيء بنفسه لا انذارا في هذا النظر المحصور تحت تلك الكلية انما هو  
 حيث كونه نظرا او كسبا على صيغة الفاعل بل هو مثبت على صيغة المفعول  
 واما هذا النظر المحصور حيث ذاته بدونه ان يلاحظ بعنوان النظر فهو مثبت  
 على صيغة المفعول الفاعل وليس كذلك تحت تلك الكلية حتى لو فرض انه ليس  
 افراد النظر كما ثبت لتلك الكلية هذا خلاصة الجواب واما بيان انه يجوز ان يكون  
 الشخصية من حيث اخذها بعنوان شخصية ضرورية او بعنوان كلية نظرية فلا دخل  
 له في الجواب كما لم يتعرض له الشرح ولعله لدفع ما يورد من ان هذه الشخصية لا  
 تكون ضرورية لدورها في تلك الكلية فتكون نظرية ثابتة بافادة نظر آخر وتكلم  
 فيه فيلزم الدور والتسلسل ووجه الدفع ان هذه الشخصية ضرورية من حيث اخذها  
 بذاتها مع قطع النظر عن كونه نظرا او كسبا على هذا مثبتة بصيغة الفاعل وغير ضرورية  
 تحت الكلية وهي نظرية اذا اخذت من حيث كونه نظرا بعنوان الكلية وهي نظرية اذا  
 اخذت من حيث كونه نظرا بعنوان الكلية وهي على هذا مثبتة على صيغة المفعول  
 ولا محذور في ذلك لما عرفت من اختلاف الحكم بدهته وكسبا باختلاف العنوا **قوله**  
 حركات والحركات الحادثة المستمرة كذا في المعرف واللبعض مخففة التاء  
 والآخرين منه وقبل هي بكس الجيم والراء معرب كذا وقيل هي جمع الحرفة بالحاء المعجمة  
 وهي كل حديث لا اصل له **قال** الشارح وما ثبت منه اي العلم الثابت بالعقل  
 بالبداهة اه اقول انه كالضمير في منه الى العلم بل في بيانية واما كذا الى العقل يكون  
 ابتدائية اي ما ثبت من اجل العقل دون الخبرة والحس لم يدخل فيه الحس وما حصل باله  
 وما حصل بالحدس والخبرة فانه كل ذلك مما يتعلق بالسوى العقل بالحس والخبرة فهو  
 خارج عن المقسم فلما حجة الى ان يقال ذكر الفكر على سبيل التمثيل فهو بمنزلة الضروري

من غير

من غير احتياج الى سبب في قضايا قياساتها معا فانها ليست بضرورية بالمعنى الاول  
 لانها يقال ضرورية غير النسبية فتوداخل في هذا الضروري وليس المراد بالضروري الاول  
 لكن فيه ان الضروري والاستدلال لا يخصان بما ثبت بالعقل فلا وجه للتخصيص ولكن  
 ان يجعل بيان المتن ما ثبت من العلم بعد استيفاء الاسباب **قوله** وما ثبت بالا  
 استدلال بمعنى ما ثبت بالاستدلال مثلا وكذا لا بد على توجية الشرح من جعل ذكر الاستدلال  
 استدلال خارجا يخرج التمثيل والالورد والنقص النظر وجعل المقترن احرارا  
 الكسب في تصور بعيدا عن الاعتبار **قوله** كل شيء كل مجموعي بقرينة الاضافة به  
 فان الافراد لا يضاف الا الى الفكر والشيء عبارة عن نفس كل واحد على الجزاء باني  
 عن قوله من جزئه اذا اطلع منه اومر الشيء والحكم لا يتم الا في كل واحد لها مقدار ولو كانا  
 ازديع الكل لا ياتي بتخصيص الكل بمقدار اذ قاله مقدار اذا اخذ مع وصفه فكل  
 مقدار وليس اعظم من جزئه وكذا الجسم على القول بالتركيب البولي والصورة فانه ليس  
 اعظم من الصورة اذ ليس له مقدار سوى مقدار الصورة **قوله** لا يتوقف على شيء فيه انه  
 يتوقف على تصور الشيء **قوله** لا يقال المراد من الكل كل الشيء وكذا الكلام في الجزء وايضا  
 لا بد من تصور معنى من واء القضية لو كانت كلية لا بد من تصور السور والافراد و  
 انما منها بمعنى الكل لو كانت معلقة لا بد من تصور الافراد والانصاف وكذا لا بد  
 من تصور النسبة واما ملاحظة الضمير في الجمول فامر اعتبره المحوون وهو مجادل  
 عن اعتبار العقلاء **قوله** ومن زعم يعني انه قد يتقدم الجزء فيصير اعظم من الكل و اراد  
 اذا لوهم نزاحم العقل في هذا التصديق فيحتاج العقل في التصديق به الى ما قبله  
 على تصور الطرفين لدفع المراجعة فلا يكون اوليا والافلا يتصور عاقل يزعم هذا  
**قوله** معنى الكل والجزء لم يكف بكتفيا حدهما لانه لا يمكن تصور احدهما بدونه الاخر  
 وخفهما بالذكر لانه من انهم دوا الاعظم **قوله** فاعلم ان لها تارا كذا في بعض  
 السنين وفي بعضها تارا وهو الصحيح ولا حاجة الى تقييد النار بعدم روية  
 لانه المثال روية النار المنتجة للعلم بالذات وهذا لا يلحق روية الذات بل يكون

لان قوله بالضرورية  
 معنى لغوي لا يفتقر الى التوضيح  
 من غير احتياج الى الفكر  
 المعنى

فانه انما يدرك  
 فانه انما يدرك  
 فانه انما يدرك  
 فانه انما يدرك

في قوله لا بد من تصور  
 على ان التصور مطابق  
 لشيء لا يكون تصور  
 لشيء لا يكون تصور



بل لا يقبل الحسنى الاستدلال بقوله كصرف العقل الى جعل العقل متوجها الى ما قصد  
علمه فارغاً عن الغير بقوله والنظر في المقدور ما ليس بظن تفكير بل هو صفة سبب آخر با  
لاختيار الى صرف العقل كالاصفاة وتغليب الحقيقة وصرف العقل مشترك بين الكل و  
تقييد المباشرة بالاختيار لا من الاستدلال بالاختيار كما في الحسنى لانه يوجد فيها  
استدلالا يعرف عنه حصلت وكيف حصلت كما في المواقف وقيل التقييد يقتضي عرج بعلم  
ضمننا لانه المباشرة لاننا لا نختار ذكره بطلان العلة **قال** المولى الجاني من غير احتياج  
الى الفكر الاول فيقول من غير احتياج الى السبب قوله الاول في معنى قوله من غير  
احتياج الى الفكر اما بانه لقوله باول التوجيه او لما فعله الثاني كانه الاول فيقول من  
غير احتياج الى السبب بل يلزم استدراكه وانما قال الاول لاحتمال ان يكون مراده بالفكر  
معناه الاعنوي اي من غير احتياج الى ملاحظة امر آخر والفكر والاحساس والحس  
والجبرية في يكون موافقا لتفسير الشرح حيث قال الاكست ما يمكن بمباشرة الا  
سبب لانه يدل على امر او بالضرورة ما لا يمكن بمباشرة الاستدلال على الاول يكون مراد  
ان البديهية عدم الاحتياج الى الفكر والترتيب لا عدم الاحتياج الى شيء اصلا وهذا  
هو الملائم لمقابله بما ثبت بالاستدلال لكنه لا يلزم بغيره ان راجع كما عرفت  
قوله الظاهر من عبارة المقصود جعل الضرورى في مقابلة الاكست فيكون الضرورى  
ما لا يمكن حصوله بمباشرة الاستدلال فيكون عليه المثال المذكور للضرورى لا يوافق لان  
حصوله يتوقف على الاتساق المقدور ونقص الطرئين المقدور فيكون كسبياً او  
اجب بالمراد ما لا يمكن حصوله بمباشرة الاستدلال فيكون على الطرئين يدل  
علمه تمثيله بمباشرة الاستدلال فيكون النظر في الاستدلاليات وتغليب الحقيقة والاصفاة  
في الحسنى ورتبانه كلف وان يلزم ان يكون الضرورى في الكسبي في حين التصديق  
دور النقص مع انها جبرية في ايضا قوله مهلا الى من ذكر السبب لانه التجربات  
والجبرية ليس ضرورى لعدم حصوله باول التوجيه لتوقفه على التجربة والحسنى ولا  
كسبي لعدم حصوله بالاستدلال فلهذا الاول في الضرورى في شمول الواحدانية

وكذا الاكست يطلق  
اعمد ان الكسبي في غير  
عدم سبب الاستدلال في  
مباشرة الاستدلال في  
مباشرة الاستدلال في  
نظرا الى كلام صاحب  
المعنى الثاني ان  
الضرورى بما يقابل  
تقدير الاكست  
يلزم ان لا يخل

ومنه يعلم فلو ما قبل  
والجبرية في غير  
الكسبي في غير  
الاصفاة في غير  
الحسنى في غير  
لا الاستدلال في غير  
الاكست في غير

والجبرية

موتة كلمة ما عباد من العلم الى صل لا يخفى عليك ان المراد بالصل هو ما كان حاصله بالفعل او ما يمكن حصوله من الافراد المقدرة فيحصل افراد المحصنة  
والمقدرة دون المستند على ما ذكر في علم الميزان اذا عرفت هذا فيقول كسبيته انما هي في حصولها من الافراد المقدرة فيحصل افراد المحصنة والمقدرة العلم  
فيحصل من علم حاصل في الجملة كتحققها او تقديرها فلا حاجة به الى ذكر القدرية التي رجة عن المعرفة وهي ما ذكره من قوله بغيره ان من اقسام العلم  
التي وثق واما العلم كسبيته فيكون في حال كان متعلقا كما في سبب العلم اذ لا يرد من النقص لان النقص انما يرد بالامور الواقعة وعلمه كسبيته  
ليس يوافق بل ليس يمكن منه وهم وان كان العلم كسبيته في حال كان متعلقا كما في سبب العلم اذ لا يرد من النقص لان النقص انما يرد بالامور الواقعة وعلمه كسبيته  
مقدوراته وان كان ضروريا فيحصل في قوله لا يكون كسبيته مقدوراته وان كان ضروريا فيحصل في قوله لا يكون كسبيته مقدوراته وان كان ضروريا فيحصل في قوله لا يكون كسبيته مقدوراته

والجبرية والتجربات وقضايا قياساتها معا **قال** الشارح مقدور العلم  
الى يكون متمكنا في تحصيله وتكرار ما لا يجد الى الان كما كسبيته فيكون الضرورى بمعنى  
الاضطر الى ويحقق بعلم الانسان برفق وبموافقة المتغيرة بحسب الاوقات فلهذا و  
الموجود وسطه المعلومة بالوجود اعترض عليه بان الانسان قد لا يتصور وجوده لانه  
شغال بهم واجبيبان الدخول في الشعور بالشعور لا بالشئ وهو امر لا يمكن  
عبد المذكر بخلاف الجاني في المذكر فانه لا يلزم ان يستلزم دوامه فيحتاج في  
ذلك الى التوسل الى السبب وهذا عند الفلاسفة والاخرى فيجوز ان يكون ذلك على ما  
العادة فظهر فائدة اخرى في عدم الاحتياج الى الفكر بعد اول وهي عدم خروج ال  
الوجه الى علم الاول لانه لا حاجة فيه الى توجيه النفس اليه فلو كانت مقابلة الاستدلال  
لا لخصوصية بل لكونه نظريا اذا الضرورى بهذا المعنى مقابل للنظري قاله عصام  
قوله جعل بعضهم مبنيا انكار امور لا يعرف متى حصلت ومبنى جعل ضروريا لا  
عتراف بها او المبني الاكفاء بالاختيار في بعض السبب وعدم التزام الاختيار  
في الجميع قوله فظهر انه لا تناقض وجه التناقض انه جعل الضرورى في مقابلة الكسبي  
وجعل الى صل ينظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى الضرورى والاستدلال في كل قسم شئ  
فما منه ودمعه بما ذكرنا من ان للضرورى معنيين ثم القسم في الضرورى والاستدلال  
العلم بمعنى اليقين لانه العلم مطلق لبقاء المقصور النظري واسطة الانذار بالاستدلال  
الاستدلال في قوله **قال** المولى الجاني كلمة ما عباد من العلم الى صل فيه انه لا يمكن مقدورا  
للخلق لانه كسبيته الى صلح الا ان يكون مراد في القدرة دائمي وهذا انما يتفق الله  
بعد حصول قولهم اقم العلم الحادث والحادث يستلزم حصول ما يعم الى اصل  
وما يشانه الحصول فلا بد من العلم بحقيقة الواجب فانه متسع عند بعض الفقهاء  
وعند البعض منهم هو يمكن الحصول بصدق عليه ان شانه الحصول لكنه غير حاصل كما  
شانه السبب فلا يكون مقدورا للبشر معناه انه تعالى لم يجز عبادته بخلافه عند مباشرة

وانما قال الاول ان ما ذكره  
في صحيح ما يقال في التجربات  
في صحيح ما يقال في التجربات  
في صحيح ما يقال في التجربات  
في صحيح ما يقال في التجربات  
في صحيح ما يقال في التجربات  
في صحيح ما يقال في التجربات  
في صحيح ما يقال في التجربات  
في صحيح ما يقال في التجربات

لا يخفى في تفسير الضرورى  
الاوليات كما في تجربات  
مسألة  
والمراد ما حصل  
بالعلم في حصوله من افرا  
بالعلم في حصوله من افرا  
بالعلم في حصوله من افرا  
بالعلم في حصوله من افرا  
بالعلم في حصوله من افرا  
بالعلم في حصوله من افرا  
بالعلم في حصوله من افرا  
بالعلم في حصوله من افرا

مسألة



70

اجيب عن السؤال الثاني وهو ان الخطب اية

اسباب العلم فظهر ضعف قوله في ان النقص بالعلم بحقيقة الواجب انما يراد  
مذهب من قال انه يمتنع العلم بحقيقة وقال بعضهم الحصول معتبر في ماهية العلم فلا حاجة  
بالنقد بالاحصاء اطلاق العلم على ما ليس بحاصل لا يجوز سيما على ما ليس بشئ ان  
يحصل انتهى وورد بان اعتبار الحصول في ماهية مبنى على ما عرفت الحكماء بان القوة  
الحاصلة واما على عرفة المتكلمون بان القوة تنكشف به او صفة توجب تغير آفة غير  
ظاهر لجواز تحريك الصفة حاصلة وغير حاصلة ولئن سلمنا التقييد لدفع وجه إطلاق  
العلم على ما ثبت انه الحصول ساحة وقوله سيما على ما ليس بالحق لا يطابق مذهب  
الجمهور لما عرفت بان العلم بحقيقة تعاملا يمكن لكنه بخبر واقع فيكون العلم ثبتا على  
ما هو المستفاد من شئ الموافقة لكن يرد بان بعضهم وهو شرح الواصف لانه عرف  
الضروري بما عرفت ان مرجح به وادرج الحياتية وبما وجهه لا يندرج بغيره بل الحياتية  
ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والا حصل الجزم في جميع المواد مع تخلفه في  
وجدان الصغرى او التكرار والرتبة الاحوال الواحد نصف الاثنين وكذا ذلك لا بد  
من حصولها مع الاحساس في امور اخرى غير مقدرة لنا اذ لا نعلم بتفاصيلها ولا زان  
حصولها حصلت قبل الاحساس مع الاحساس ولا كيفية حصولها ولو كانت  
معدودة لنا كانت معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر المقدور  
لنا ولا مدخل لامر آخر فيها والقول بانه يجوز ان يكون هناك امور يتوقف عليها  
حصول الجزم ولا نعلمها مفضلة في الفصح العقل لا يجاز ان يكون البديهي لا لا  
لية ايضا فتوقف على امور لا نعلمها قوله وجوابه حاصلة ان مرجح الحياتية في  
الضروري عرفة بما لا يكون القدرة مستقلة في حصوله والكسبي عرفة بما لا يكون  
القدرة مستقلة فيه فمدخل الحياتية في الضروري لتوقفها على امور غير مقدرة ومن  
ادرج الحياتية في الكسبي عرفة بما لا يكون القدرة مدخل في حصوله والضروري بما لا يكون  
لذلك فمدخل الحياتية في الكسبي حصولها لا يحسن المقدور فانما يكون القدرة مستقلة

ولذا اذرحها عنهم اه مسهم  
لأن تحصيلها لا يليق بقدر الخلق  
يشقونها شاكاه لشهها  
او لكن به دانه  
كلون المني جسم كشف الانجني  
غاية بعض الصفح وان غاية البعد ولا  
غاية القرية

المحصل خلاف المذهب وان المظاير  
قد توقف على ما في فريه خلاف يكون  
القدر مستقلة في حصولها



يعني ولو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة لكن يجوز ان يكون بين المقسم والقيود التي حصلت  
 الاسم بسببها عموم، وجهه فيكون نظر العقل في وجهه من الاسباب المباشرة فان نظر العقل متحقق  
 في الوجوديات والسبب في سببها المباشرة متحقق في الحسب واليسبب العقل وكلاهما  
 متحقق في النظريات والمقسم الى ضروري والاستدلال هو العلم الى حصول العلم بالعلم الى نظر  
 العقل الى الاسباب المباشرة وغيره فلا يكون الضروري داخل في الكسبي فلا يلزم التضرر  
 ما قيل من انه لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقام عموم، وجهه كما يدل عليه مفهوم التقسيم  
 والحدود لقولنا الحيوان اما اسود او ابيض الحيوان اما حيوان ابود او حيوان ابيض فلا خبرنا  
 لانه العموم وجهه جار بين المقسم والقيود كما في هذا المثال وان لم يكن بين المقسم والاقام  
 وهذا القدر كاف في هذه المقام مع ظاهر كلامه الخشي بيا في هذه التفرقة لكنه يجوز على ما  
 حيث ذكر الاقام واراد مقودها قوله نعم يعني الضروري في التقسيم الثاني في عموم على  
 المعنى الاخرى الى حاصل يدور فكر لانه لو لم يحصل على ما يحصل باول التوجه من غير سبب ما غير  
 لم يصح الحدادى صوما حصل بنظر العقل في الضروري الاستدلال لانه لا يلزم التضرر  
 وعدم صحة الحصر لكون الحسب والتجربيات مع انها حاصلات بنظر العقل ليست  
 الضروري لعدم حصولها باول التوجه لتوقفها على الحدس والتجربة ولازم الاستدلال لعدم  
 احتياجها الى الفكر فتمت الى جعل قوله من غير احتياج الى فكر تغير الاول التوجه  
 فيحصل للضروري معنى آخر وهو ما حصل يدور فكر فيكون الحدس والتجربيات داخلين  
 في الضروري بهذا المعنى وانما لم يحل الفكر على المعنى اللغوي اى من غير احتياج الى سبب الاسباب  
 حتى يكون الحدس والتجربيات داخلين في الاستدلال ولم يحصل للضروري معنى آخر  
 لانه المثال المذكور في ذلك لا يحتاج الى الانتفاء المقذور ونظور الطرفين المقذور  
 وفيه حيث لانه الحدس والتجربيات اذا كانتا داخلين في الضروري واما مقودها  
 يلزم ان يكون الضروري باعتبار كونه مقذور حاصل بالأسباب سيما لا  
 كنهه وقد كان الضروري سيما لا كنهه فيلزم ان يكون قسم شيئا من قسمها  
 الى جواب الشرح بان الضروري التقسيم لا كنهه في الضرور القسم منه معنى آخر

ان مثل الكل اعظم من الجزء

ولا كان الاكتمال في الاستدلال يكون الضروري المقابل للاكتمال اخضر الضروري  
 المقابل للاستدلال اعم من ان التناقض يستحيل توجه آخر وهو ان الحسب على ما فهم  
 من التقسيم الاول اخذت الاكتمال لانها مباشرة الاسباب على ما فهم من التقسيم  
 الثاني انها داخلية تحت الضروري غير داخلية تحت الاستدلال لانها لا تحتاج الى  
 نظر وفكر فتأمل **قال الشرح** وانها لم تفسر وقد عرفت ما يعالج بطريق الفرض الى  
 من غير سابق طلب ولا مباشرة سبب ما بطريق الاستفاضة وقد عرفت بالاعلام وهو  
 اعم ايضا والاعم يلحق سببا عند اهل الحق لكنه راجع الى احد الاسباب الثلاثة والتعريف مقود  
 بالضروريات الغير الاكتمال اياه يقال ان الغاية المعنى في القلب مشعر بل هو الخلق في  
 الصور العلمية خارجة عن قدر كميانية له حاصله في قوة المدركة منه حيث هو كذلك وقد  
 اعترضه في اللوكنة ووجه بانها خارجة بقوله بطريق الفرض لانها بسبب ان طان  
 وباشرة الان وقد عرفت ان الخير لا يخرجها قوله عند اهل الحق احترزه عما نقل  
 من بعض المقصوفة والروافض انهم انبأ العلم مستدلين بقوله تعالى فاعلموا بحجورها  
 وتقويها والجواب ان المراد بالاهتمام العلم بالرسالة والرسالة الكتب لا العقل  
 وقد عرفت ان الاهتمام بطريق على معنى اعم فلا يرد الاعتراض بالاهتمام على حصول الاسباب  
 في الثلاثة لانه المراد حصول سبب العلم بمعنى اليقين والاهتمام لا يقيد اليقين او المراد حصول  
 الاسباب الظاهرية العادية والعلم بالاهتمام بالسبب الحقيقي لا توسط سبب ظاهري كونه  
 العقل قوله كما الاول ان يقال ليس سبب العلم بالشيء يعني بذكر العلم بدل المعرفة  
 وترك لفظ القصة واجبة الاول بانه الاداسية على مرادفة المعرفة والعلم وايد ذلك  
 التسمية بانه زاد الباء في مفهومه الذي يتراد في مفعول العلم وبعضهم حصل العلم بالمراتب  
 والكليات والمعرفة بالسطح والتجربيات وقد يحصل معرفة بالعلم المسبوق بل هو وب  
 الثاني ان ادراكين تخلف بينهما جعل قوله مما لا وجه له الا الاهتمام ليس بمعرفة من  
 الشيء ايضا الا ان يقال المراد من هذه الشيء تفرقه على الوجه المطابق للواقع نفيا  
 كل او اثباتا على المراد بالشيء المعلوم كما يقال صح الحديث والمكان الالهام

وجهه ان دفعه يحتاج الى العقل  
 بان الضروري معنى واحد  
 اخضر وهو الى حصوله كالتسبب  
 والثاني اعم الى حصوله كالتسبب

وكما ان العلم لا يكون واحدا  
 من الاسباب الادبية الباطنة والاهتمام  
 بان دينه خافدين خفية باطل فيؤدى  
 بان دينه الادبية الباطنة خفية  
 العقل بصفة الادبية الباطنة خفية  
 وقد عرفت ان العلم في سبب العلم  
 واعلم ان العلم في سبب العلم  
 الكلمات المحمدية في العلم الذي  
 والاهتمام بالعلم الذي في العلم  
 كسبى والاهتمام بالعلم الذي في العلم  
 والاهتمام بالعلم الذي في العلم  
 فان كان معناه فقط في ذلك  
 الاخرى وان معناه فقط في ذلك  
 والثاني علمه وانما كانت كنهه في  
 عبادة من الغيب وانما كانت كنهه في  
 بواسطة تفريق علم اليقين ما كان يتحقق  
 الالهام ثم علم اليقين ما كان يتحقق  
 والاهتمام بالعلم الذي في العلم  
 والاهتمام بالعلم الذي في العلم  
 زاد الوصال منبه منبه منبه منبه

والاهتمام بالعلم الذي في العلم  
 والاهتمام بالعلم الذي في العلم  
 والاهتمام بالعلم الذي في العلم







في الوجود  
فقد عرفت عندهم ولو كانت  
حادثة تأخرت الزمان كانت  
مبوقدة بالعادة فتكون لها هيولى  
مسألة

واما الصور النوعية فديمية بجسمها لانه مادتها لا تخلو من صور النوعية بل هي لها  
بداية بل هي معها واحد منها لكن هذه الصور من ركة في جسمها دون ما هيته النوعية  
فيكون جسمها مستمر الوجود بتعاقب انواعه ولا امتناع في حدوث بعضها الصور النوعية  
عينة العنصرية بل انما هي نوع النازح حدثا غير مستمر الوجود بتعاقب انزاده الشخصية او غير  
حصوله من شخصه آخر بطريق الكيفية والفن ولا امتناع في استمراره كذلك عند ولا في استمرار  
انواع المركبات في ضمن افرادها متعاقبة بل انما هي فقط ما قاله المحشي الخيال من ان  
الاشكال ببقا الصور المذكورة لا المدعى ان الامتناع في عدم قدم بعض الصور النوعية  
وكذلك لا امتناع في عدم قدم هو البديوي في نبوت قدم شيء من البديوي النوع وعدمه  
بحسب وان ارادة النوع الاضافي انما يشفع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس قوله  
لانه ان قام اي جزء العالم للعالم اذ ليس في عالمه اقام بذاته والام يكن زيد عينا ولا العوض  
عالم لم يبق بذاته والام يكن العوض شيئا وهذا التردد دليل على عدم قوله وكل منهما  
حدث كبرى لقول الحق اذ هو لبيان واعراض الاسلام في مقصوده ان يقال العالم كل جزء  
منه اما عين او عرض والعين حادث في العرض حادث في العالم كل جزء منه حادث  
قوله مقصود يعني قصيرا ادعائيا فلا يثبت في مقصوده لقوله ايمان اعراض للاحاق النادر  
بالمعذور قوله دون الدلائل بعيد في القصص والمق في الغرض **قال** المولى الحيا فيخرج  
في دفعه ان الالهام ليس سببا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق فلا يكون داخل في المقصود  
ولو كان كذلك لا جرم في دفعه الى ما احتج به في دفعه النقض بالحدث وكونه وهو انه عالم  
يتعلق بتفاصيلها غرض صحيح وكما العالم في الكل درجوه في العقل وان كانا  
ستعانة في الحس التجربة والوجدان والالهام قوله لما لا وجه له لانه الالهام ليس من  
اسباب المعرفة بغير شيء ايضا والتخصيص بهم كونه من اسبابه وتكونها بمعنى النبوة  
خلاف الظلال الصفة وانما اطلقت على ضد الفد وسيا ضد المرض وعلى معنى النبوة  
وعلى مطابقة الشيء للواقع لكن انما يدر منها ضد الفد والمرض مع ان فيه استدراكا  
لانه يمكن ان يقال ان اسباب المعرفة بالشيء وفيه ايضا ايها خلاف الحق وهو انقصا

لانه لا سلامة في قولنا العالم مخففة  
الاعيان والاعراض وكل من في حادثة  
تختلف الاشياء في قولنا العالم مخففة  
الاعيان والاعراض وكل من في حادثة  
فلا يثبت في العالم مسبقا في حادثة

عدم سببية للنبوت دون عدمه والحق عدم سببية لها ولتفاد الالهام دون اشجار لا  
مكافاة بل هي امراد بجهة الشيء تفرقه وتحتفظ على الوجه المطابق للواقع بغير انشاؤا وباشي  
المعلوم قبل المعرفة تشمل الصور والصدق مع ان الكلام صهرنا في التصديق فادرج  
الصحة اشارة الى هذا وفيه المعرفة اذا كانت بمعنى العلم لا يحتاج الى الادراج وكذا  
العلم يتضمن المطابق لغير الاستدراك فالحق ان بحث المحشي وادرج من رفع حق الاندفاع  
قوله غير ضمنية يعني ان كلمة كانت للظن وقد جزم سابقا ان العلم عندهم مقابل للظن  
وفيه ما عرفت في الدرس السابق من ان العلم قد يطلق على الاعم وقد يخص الاسباب كقوله  
بها بالذكر وان كلمة وكما فيدعي للتحقيق ولعله قال هذا فقتل فيدعي قوله اشارة  
الى وجه التسمية فان العالم مشتق من العلم بمعنى العلامة لما يعلم به الشيء ثم عكس  
على ما هو لانه لما يعلم به الصانع كاختم لما يختم به قوله وليس التعريف عند ذلك  
لانه من الخبر على المصطلح واجزى الصفات فصار التعريف جامعاً وما نفا بدونه و  
لوجعل منه بلزم الاستدراك المشهور انه جزء منه كل الغير على المعنى اللغوي واجزى  
الصفات به لانه لما يعلم به الصانع بها الصانع وقيل ان المشهور اولى بالاجزى  
الخبر على المصطلح بعيد مع ان فيه استدراك قوله من الموجودات وفيه المعنى المصطلح هو  
المستباد من كلام ارباب الاصطلاح وانما المراد الموجودات كما عرفت جسمها افراد  
والغير المصطلح وانما يطلق الاعم الموجود لكنه بمعنى الفرد لا الجنس فاحسن التأمل  
قوله يقال عالم الاجسام اشارة الى دفع توهم ناشئ من قوله من الموجودات والنوع من  
وجوهين احدهما لفظ الموجود لانه يطلق على كل جزئي فيقفض صحة اطلاق العالم على  
زيد مثلاً وانما في صيغة الجمع لانها تقتضي اختصاص اطلاق العالم على المجموع و  
لما قال يقال عالم الاجسام اشارة الى دفع التوهم الناشئ من وجهين لانه انما في الاجسام  
يدفع التوهم الاول اطلاق العالم على كل واحد من الاجسام يدفع التوهم الثاني من حيث  
ان فيه اشارة الى انه موضوع للقدرة المشتركة بين جميع الاجسام فبوزا اطلاق العالم  
على كل واحد منها وعلى الكل كما يطلق الكل على جزئياته كاطلاق الان على زيد

وقد اشار ايضا الى المقابلة  
حدث العالم بجميع اجزائه المعلومة متعة

اطلاق الصانع على الله تعالى  
وانما في قوله تعالى واصم الله توفيقه واجب  
بانه لا يجوز له قوله تعالى اصنع قال السبوي  
بل ورد في حديث صحيح لم يخفوه  
منه من فض ولا اجاب وبواروى  
الحاكم في حديث خذ بغير فوعا ان الله  
صانع كل صانع وصنعة ميم

في قول بعدد الوضع ككل صنف  
كل فاعين قول بل دليل وكذا القول  
بجعل الوضع عام والموضوع اخصا  
فانه مخصوص بمواضع عديدة مسنة



وعبر ووعى كل ما قبله لانه لم يكن للكل والآى وان كان اسما للمجموع لما جمع من قوله  
 رب العالمين والاشهاد لك ليهي الكل وكل واحد خلافا لاصل قبل عبارة المقصود  
 في السم المجموع حيث قال جميع اجزائه دون اجزائه واجيب ان المراد كل جنس يصدق  
 عليه العالم بجميع اجزائه حادث فالقضية كلية والمراد من كل جنس العالم هو الاجزاء  
 من الافراد لا هو المجموع لان العالم مراد به المجموع حادث اي قبل مجزكون الف والام  
 في العالم للعهد عند على جنس ما سوى الله من الموجودات فرد من افراد العالم هذا الفرد  
 المعهود هو المراد من لفظة العالم فهو جميع اجزائه الداخلة فيه حادث وهذا الفرد هو  
 المعهود فرد من افراد العالم كما ان كل واحد من افراده يصدق على افراده يصدق على افراده ايضا  
 انتهى فمما هذا ان الحق القضية شخصية والاول اوفق لا قبل ان من العلوم كلية قوله  
 المشهور فالتفلسف ان الصورة الجسمانية للعناصر قدية بنوعها لاها طبعية نوعية  
 وامتناعها بامور خارجة من كونها فلكية او عنصرية ناصرية وهوائية قدية فيجوز  
 خلقها من غير افرادها الشخصية لا طبعية النوعية وان الصورة النوعية قدية  
 بجنسها فيجوز خلقها من انواعها بطريق الكون والفن وجوزوا حدوث نوع النار  
 بسبب الحركات فلكية من نوع الهواء ولا يجوز خلقها بطبيعتها الجنسية فورد على ان  
 ان الحركات فيقول صورها لكن بالنوع والجنس قدية المحشي بان المشهور وان كان قد قهر  
 النوعية بالجنس لكنه يشمل بقا العناصر الاربعة في العزبة الموالية للثلاثة اعلى المعادة  
 والنباتات والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صمدوا بقاء الصور العناصر حالها  
 في ارض المواليده قدية بالنوع عند جميع نوازل افرادها الشخصية في العدم الى  
 الوجود وكما لو كانت قدية في الصور النوعية فكل عنصر بالنوع تجب نوازل  
 افرادها والالم تكم الا في المواليده قدية بالنوع فلا معنى لكون الصور النوعية قدية با  
 جنس وجوز حدوث نوع النار من جوار الانقلاب لكونه والفن في الافراد الشخصية  
 من كل نوع فيما الخارج ترك ذكر الجنس وان لان الصور مطلقا قدية بالنوع مثلا  
 الى هذا التحقيق او اراد بالنوع النوع الاضافي **قال الشيخ** فالاجزاء ما ان يمكن

**سالكون**  
 .. ومعنى تركيب العالم من الاجزاء  
 انه كسب جوده منها فيكون ال  
 جناس التي هي جودات العالم  
 حادثا وان اجزاء كل جنس من  
 حادثه فيكون المراد على العلة  
**عدم خلاف**  
 العالم على ما وان فلا كلام في جميع  
 في حدوثه ان الله هو الذي يخلق  
 لا الاجزاء من الافراد  
 ويقال للاركان الاربعة التي هي النار  
 والهوا والارض والماء في اختيار تركيب  
 الجسم منها استقامت وبخيار  
 تحليله اليها العناصر  
**الاستفاد** في تفسير الاشكال  
**المذهب** تحت آخر فصدق على الصور  
 النوعية وتبين موافقا للمشهور وفيه  
 انه لا يقع لوجبات مع انه لا اشكال  
 جنس تحت خبر مع انه لا اشكال  
 بقاء الصور المذكورة لا في العدم  
 امتناع في عدم قدم بقا الصور  
 النوعية وكذلك لا امتناع في عدم  
 قسم المواليده في العدم  
 انتهى

الح في افراده اشارة الى ان التعريف للمفهوم لا لافراد بان يجعل الالام مبطلا للجمعية  
 وفي وصف الامكان اشارة الى اخراج الواجب بصفاته بقرينة جعله من اقسام العالم  
 الغير ان كل الصفات السكا عرفت في الدرسات بق فلا يرد ما قيل ان كلمة ما  
 عامة فلا تدل على الخاص احدى اللات الثلاثة وما قيل ان الممكن شامل للصفاء  
 دونه العالم وما قيل ان التعريف صادق على امر كسب عين وعرض فاقم له لا منع التعريف  
 ان العين نوع واحد ممكن وهذا من اجتماع الف مابين قوله لا يختص بصفة من  
 التخصيص بالذات ان يلحق من لا يلبس بالاشارة لحيثية بالذات بان هذا هو هذا  
 لا عدم كونه المختص معلولا لاختصاصه في آخر فلا يرد في العين الكل فان تميزه معلول  
 لاختصاصات الاجزاء كما ان الكل معلول للاجزاء والمتكلمون خالفوا الفلاسفة في تعريف  
 القيام بالذات لاختصاص الصفات القديمة في العرض تحاشيا لاطلاق العرض عليها  
 ولم يحدوا في خروج صفات الحوادث الحادثة من تعريف العرض لعدم قولهم بوجود  
 مجرد حادث واما على مذهب القائلين منهم بتجرد النفس فيشكل تعريف العين بتجرد  
 وتعريف العرض خروج اعراضه والمكالم لا يقولون بالصفات القديمة فلا يقال ان تعريف  
 العرض قوله اي محله الذي يقوم فخرج المكالم وكذا السيو لم يراهم لان لا نقول بالله  
 السيو ولو سرت بقوله ان مقتضى التخصيص كان اوفق بقوله تابع في تعريف العرض قوله ومعنى  
 وجود العرض ظاهر انه جعل الا في حقيقة فورد عليه ما اورده المحشي ولو جعل معنى  
 عينية الوجود من العينية في الاشارة لحيثية لم يرد ذلك وصح امتناع الانتقال قوله بخلاف  
 وجود الجسم في الجسم هو الفرق في المفهوم المشغول بالمخبر الذي لم ينعلم لكان خلافا  
 الكون للماء واما عند الجمهور فالحيز والمكان كلاما واحدا وهو السطح الباطن في الحواشي  
 للجوى وهذا البعض الحيز اعم من المكان والمكان في العرف ما يعتمد عليه المتكلم كالارض  
 للسير والمكان عند فلاطون البعد مجرد الحيز الموجود وهو مقسم في الجهات مساويا  
 للسعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه كليته ويسمى هذا بعدا  
 مقطورا قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء اعم من الواجب والممكن واما المتكلمون

وفيه انه لا بيان في الجوانب المحل وان لم يكن  
 محبة وقد اخذ في التعريف قوله في آخر  
**لا** شخص العرض بالكل مسله  
**لا** هو مذهب المتكلمين مسله  
**حل**  
 لا ان الحيز ما به يميز الجسم في الاشارة  
 الحيز مكانا او وضعيا فالحد في حيزه  
 لا في مكان مسله  
**لا** ان هذا مذهب الكثر اذ يفتي  
 انهم ان الباطنة  
 من انهم على



ففرقوا بين قيام الواجب بذاته وقيام الممكن بذاته ولذا اثير الشرح التعريف بقوله اختصاصه  
 بحيث يصير الاول نعتا له ان اراد انه يصح حمله عليه موطنة فلا يصدق على البياض  
 بالنسبة الى الجسم مثلا وعلى الاطراف في محلها وان اراد انه يقع حمله على ولو بواسطة  
 ذو فيصدق على الهيولى بالنسبة الى الصورة والمال بالنسبة الى صاحبه بل نقول ان  
 المراد بالنسبة اما بالذات او بالعرض فعلى الاول يلزم ان يكون الاول بالنسبة الى  
 الى جسم سطح انصف بالتون او لا وبالذات غيرت وعلى الثاني يلزم ان يكون الاول  
 مورخا رجية التي صورها عند العقل حاصلة فيه اذ هي معلومة بالعرض ولها تعلق  
 بالنفس ومصحح لا يقال النفس عالمة بها بالعرض لان يلزم بالاختصاص ان لا يمكن  
 تحقيق هذا الشخص بعينه نظرا الى ذاته بدونه ذلك في قوله بعينه اشارة الى ان العرض  
 نبوة لا يحتاج الى موضوع معين وقوله نظرا الى ذاته اشارة الى اخراج المتداهلين  
 لانها مع قيد التداخل يحيا كل منهما الى الاخر **قال الشارح** الابعاد الثلاثة اي  
 الامتدادات الثلاثة في الجهات الثلاث باء بوضع جزءا متلاقيا فيحصل  
 بعد واحد ثم يوضع في ملتقى اجزاء آخر فيحصل به عرض مع كل واحد منهما فيحصل  
 جسم ذو ابعاد ثلثة على هيئة شكل مثلث فلا يكون تقاطع الابعاد على قوائم شرط عندكم  
 في تحقق الجسم قال العصام وهذا القائل لم يعثر عليه انتهى وفي اشارة الى ذلك ان شرط  
 ثمانية اجزاء لتركيبه من سطحين كل مركب من جزئين وهذا قول الجاني وبما تنبته  
 بعضهم على ان تقاطع البعدين على قائمتين في السطح يقتضي تركيبة للظان  
 بل يكفي في ذلك حظ ونقطة بقصر اجزاء الجسم جزئين فصار اقل ما يتركبه جسم جزاء  
 الجسم عند ستة اجزاء وهذا قول العلافة ثم لما تنبته بعضهم على ان تقاطع ابعاد  
 الجسم على قوائم لا يقتضي تركيبة من سطحين بل يكفي تركيبة من سطح وجزءا بيا بوضع  
 جزآن كيف ما اتفق فيحصل الطول ثم يوضع بجانب احداهما جزء اخر في جهة  
 غير جهة الطول فيحصل العرض مقاطعا له ثم يوضع بجانب احداهما جزء اخر في جهة  
 غير جهتيهما فيحصل بعدا اخر مقاطعا للمبعدين الاولين هو الحق نقص جزئين آ

و يمكن الجواب فيه بان الظاهر  
 من قوله اختصاصه بوجود  
 شي من جنس من عند العقل  
 وتحقق ذلك الاطراف  
 مع الاطراف هي النقطة  
 والحظ وان سطح  
 معه

اج

... التبع الاول مجموع  
 التبع الثاني مجموع  
 والتبع الثالث مجموع  
 وكل بعد مركب من  
 جزئين **د** مشروط  
 بين الابعاد الثلاثة التقاطعة  
 على زوايا قائمة مـ

ان

آخرين فصار اقل ما يتركبه الجسم عنده اربعة وهذا قول صاحب المواقف وعند  
 الاثنا عشرة للجسم هو المختار القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وعند المعتزلة  
 لا بد من تقاطع الابعاد على قوائم كما عرفت قول الجاني والعلافة عن الطول والعرض  
 والحق عندهم هو البعد المفروض او لا ونينا قوله وليس من افعال العقل وقال صاحب  
 المواقف هذا نزاع لفظي راجع الى اللغة فظاهر كلام الشرح مخالف كلامه لا  
 يقال مراد صاحب المواقف ان هذا النزاع من مباحث اللفظ متعلق باللغة ولا دخل  
 بتحقيق المعاني التي هي من وظائف العلم ومراد الشرح ان هذا النزاع ليس  
 لفظيا بل لا يكون في التحقيق نزاع بل في اصطلاحات مختلفة لاننا في بعضها بل  
 النزاع بعد الاتفاق في ان معنى الجسم في اللغة واحد في ان هذا المعنى ما هو  
 هل هو معنى لا يقتضي الابعاد فيتحقق بجوهري او معنى يقتضي الابعاد وبعد  
 الاقتضاء هل يشترط التقاطع على زوايا قائمة او لا وبعد الاشارة الى تحقيق  
 باقل ثمانية اجزاء او لا قوله لما صاراه فيه لانا لا نملك الملازمة لجواز ان يشترط في  
 حصول الجسمية على اجزاء ثم اذا زيد فيه جزاء يقال ان الجسم وحصولها بالجزء والترتيب  
 غير ممكن على ان الجزء الواحد اذا زيد على جسم لا يقل له اجسم في نظر اللغة لانه ليس  
 قدرا محسوسا **قوله** وفيه نظر والمستدل ان يقول ان الجسم ما فؤدة من الجامة  
 وملاق له في اصل اللفظ لانه يبنى على العظمة والحجبة فزيادة الجامة تدل على  
 زيادة الجسمية فامل **قال المولى الجاني** حتم ازرع قيامه تعالى بذاته فان معنى قيام  
 الواجب بذاته استغناءه عن المحل لانه يلحق تحيزه بنفسه اذ لا تحيز له قوله ثم لا يخفى  
 يعني ان تعريف قيام العين بالذات يصير على امر كبر من عين وعرض قائم به و  
 المشهور انه ليس بعين فالتعريف باطل او الاختصاص بالعين والعرض باطل  
 وجواب الثاني ما مر من ان الوحدة معتبر وجواب الاول ان معنى التحيز  
 بنفسه لا يلحق في عروض التحيز واسطة والتحيز لذلك المجموع اما عرضي بوا  
 سطة جزئية الذير هو العبر ولا ينتقص تعريف قيام العرض به اذ لا يصدق على ذلك



والطون يطلق من بين المعنيين  
بطلق ايضا بمعنى اطول الامتدادين  
واما العرض فبطلق للسطح والامتداد  
المفروض ثانيا المقاطع للمفروض  
اولا على قائم وللامتداد الاقصى  
العق فبقال للامتداد الثالث القاطع  
لكل من الاولين على ثانيا قائم وتكون  
للثخن وهو حشو ما بين السطح  
وبقال للثخن النازل بخلاف نزول  
والثخن بخلاف صعوده وسك النازل  
الاستتار بقال عن الدبر والاختار  
وبقال القول للامتداد الخطي والاختار  
منز العالم الى محيطه وللامتداد الاختار  
منز اس اللان التي قد مره وبقال  
زوات الارباع الى الحروف اخرها وبقال  
العرض للاختار  
ارودوا

بطلان الخصم في الطول والعرض  
ثلاثة وكل من في الفرض والعرض  
معاً أربعة قائم في المواقف



المختبر بالاصالة والعقول النفس ليست مختبرات قوله كره حقيقة وهو جسم  
 محيط به حد يمكن ان يفرض في داخله نقطة يتصل الخطوط الخارجية منها الى جوانبها  
 والمركب يكونها حقيقة ان لا يكون كبرها كجسم خط فقط وكذا المراد يكون السطح حقيقيا  
 ما هو كذلك في الواقع ولو قد يكون مساويا كما احسن قوله كما انه خط في الفعل  
 قيده بعضهم بالمقتسم لا ينفك عن وجود الخط المطلق ولم يقل وتومات بالكثر من  
 جزئين الكافية سطحي لانه التماس جزئين لازم البتة فوجود الخط لازم البتة  
 فلما حجة الى حديث السطح لكن فيه موضع ثلثة منع امكان الكرة الحقيقة والكان  
 السطح المستوي ومنه وجود موضوع التماس وحدث وهذا المقام لا يحتمل قوله  
 واشهر ما فيه من جهة اذ ليس كل من اشهر الوجوه فاعرفه قاله العصام وفيه  
 ان الاشهرية اعم من الحقيقة والاضافية قوله لم يمكن الخزانة اصغر من الجبل والزم تسلا  
 غير متناهية في كل جسم ولكن ان تبطل انقسام العين لا الى نهاية ببرهان التطبيق  
 بانه يقال المجموع متوقف على المجموع بلا واحد وهذا المجموع متوقف عليه اذ سقط عنه  
 واحد آخر وهكذا فاذا توهم مجموع تطبيق المجموعات المترتبة يظهر التناهي في المجموعات  
 والمجموع الذي يستمر الى المجموعات يتوحد لا يبقى بعده مجموع وهو اثنان وان  
 شئت قلت لا بد من تحقق الواحد والاثنين والثلثة وهكذا فتطبق السلسلة  
 المتبادلة الواحد على السلسلة المتبادلة مما فوقة ذكره بعض الاجلة قوله وذلك  
 انما يتصور في المتناهي لانه اذا كان غير متناه يمتلئ عدم تنهيهما ببرهان  
 التطبيق وبهذا النزع ما يقال ان العقل صارم باجمع الاعداد اكثر مما يعده  
 العشرة منها وكذا معلومات الله اكثر من مقدوراته نعم لو فقهنا جريانه  
 ببرهان التطبيق في امثالها كما انه وجه ذكره عصام واجيب بان مراد الشارح  
 ان العلة والكثرة في الامور الموجودات لا يتصور بدون التناهي و مراتب  
 الاعداد امور وهمية وما وجد المعلومات والمقدورات متناهية وفيه  
 بحث لانه الاجزاء الموجودة في الجسم متناهية واما الاجزاء الممكنة فهي لا تقف

وهو الجلال الذي في نفسه  
 على العقائد القديمة مثلا

وزيادة الاجزاء فوجب زيادة المقدار  
 فليست عدم تنهيه الاجزاء عدم تنهيه  
 المقدار لان احد من مقدار المقدار  
 محدود وكون الاجزاء ازيد وانفق  
 منه بقدر محدود

عند حد كما لا تقف الاعداد والمعلومات والمقدورات فيه وقيل ان الجواب ان مراد  
 الشارح ان العظم والصغر انما يتصور في التناهي اذ لو كانت الاجزاء غير متناهية  
 يلزم عدم تنهيه مقدارها فاما قل قال المولى ليلاني ولا فرضنا ان مطابقا للواقع  
 والا فلا عقل فرض كل شيء اه هذا التفسير مبني على ان الفرض بمعنى التقدير لانه  
 يسبق الى الفهم ولو كان الفرض بمعنى التجويز العقلي لم يحتج الى تمهيد بالمطابق قوله  
 للعقل فرض كل شيء اذ للعقل ان يتصور المستحيلات كما اذا تصور الان في محال  
 كما هو المعبر عنه تعريفه المتصلة فقط ما سبق في الدرسات بقوله لانه ليس للعقل ان يفرض  
 الجزئي الحقيقي من غير كايده كثير من لانه المتناهي في الفرض بمعنى التجويز لا بمعنى التقدير هذا  
 ما قاله بعض الفضلاء وفيه ان الفرض بمعنى التقدير قد يلحق بممكنا كما في تقدير المستحيلات  
 وقد يلحق بممتنع كما اذا صار الفرض في الخلف والمقابل له وما سبق هو هذا فتدبر قوله  
 بانه المتناهي والمجردات لم تثبت عندنا فهي خارجة عن المقسم قوله لا يدل الدليل على حدوده  
 وما سبق من الدليل انما يدل على حدوده ماله كون في الجزر والمجردات لا حيز لها فلا يدل  
 على حدودها فقط ما قبل ان هذا الاعتراض مع جوابه سيجي من الشارح لانه هذا الاعتراض  
 من المحشى اعتراض على الجواب بان لا نام ان الحق حصرا ما ثبت وجوده لانه ينافي الفرض  
 وما سيجي اعتراض على صفري الدليل على العالم اما اعتراض واجم او جواهر بان لا نام  
 الحصر طوار كونه مجردا واجواب اثبات المقدمة المنوعة بان الحق حصرا ما ثبت وجوده  
 فالجوابات خارجة عن المقسم والاعتراض المحشى مناهضة الاعتراض الا في بمرتبة فتدبر  
 واعلم ان الجزء الذي لا يتجزى مما يدل الدليل على حدوده لانه ماله كون في الجزر وكل ما  
 له كون في الجزر فلابد من الحركة والسكون فهو حادث قوله وايضا اه اعتراض على  
 قول الشارح اعتراضه ورد المنع بان مثل هذا المنع وارد على قوله وهو الجسم ما ذكرنا  
 السند قوله لانا نقول جوب عن الاعتراض الاول حاصلا الحق اثبات الصانع وهو  
 انما يثبت من اجزاء المعلومات لا من الممكنة وقوله واحتمال المركب جواب عن  
 الاعتراض الثاني حاصلا انما ذكرنا المركب جوهرين لما لم يذهب اليه احد لم يثبت

واما الجواب عن الاعتراض فلان  
 الدليل على حدوده في الخلق  
 وهو ان في الفرض متناه







واذا كانت الاجزاء مركبة من الاجزاء كانت متماثلة فيجوز على كل منها ما يجوز على الاخر  
 من حركة مستقيمة وهي لا تدوم **قال** الشيخ الكواكبي لا يرد استعراض الشرح قبل  
 يدخل تحت القدرة كما عرفت سابقا قوله تلك القضية معلقة يعني قوله ان النقطة نهاية  
 الخط معلقة في قوة تجزئية فاء النقطة توجد في الجسم المحرر على الفعل كالنقطة موجودة في  
 جانب راس الماسرة وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلا واسطة خط وما قيل انه لا نقطة  
 في الكرة معناه لا نقطة فيها بالفعل كما لا حظ فيها فالمراد ههنا انها اذا تامت بالسطح  
 يجوز ان تحصل فيها نقطة كما اذا تحركت عن نفسها تحصل فيها نقطة غير متحركة  
 قطبا الكرة وكل هذه امور موجودة عند الفلاسفة ومعدومة عندنا لكن لما ترتب عليها احكام  
 صحيحة من احوال السمو والارض بحيث يتخير الوقوف عليها قلنا لما ظنقت هذا باطلا  
 نزلت منزلة الموجودات فلم تكن في قبيل انبثاها الاغوال ذكره الشريف قدس سره في شرح  
 المواقف فاء قبل ان النقطة اذا كانت موهومة فكيف يستبرها التماس اجيب بان  
 الامر الوهمي يجوز ان يلي شرط التماس الموجود كما ان الامر العددي قد يلي شرطا  
 للامر الوجودي قوله فانيا فيه استمرار الاولى سواء كانت الاعادة بجميع الاجزاء المتفرقة او  
 باعادة للعدم والقول بقدم العالم لا يجتمع مع القول بالحشر لانه القدم بني على العلم فلما  
 يمكن القول بالآخرة قوله غير مبني قبل قوله وكثير عطفه على قدم العالم وقوله المبني صفة  
 بعد صفة لاثبات الهمسوي مع مثل اثبات الهمسوي والصورة التي يؤدي الى القدم وبني  
 على دوام الحركة فانها دوامها مبني على ان يلقى لها قابلية للحركة المستديرة وذلك مبني على  
 انه لا يكون المسافة مركبة من اجزاء لا يتجزى بل متصلا واحدا **قال** الشارح والعروض  
 لا يقوم بذاته بل بغيره فيه ان بل لا يجاب بان في وهو القيام بالذات والمشتق بالمتابعة  
 في التحيز فتأمل وقوله او مختصا به تعريف للعرض مذهب الحكيم قوله ان يكون  
 البعض الا ان يلقى مراده استحالة وجوده بدون الحيل قوله قيل اه نيه بضعف هذا القول

فلم يثبت دوام حركات السماوات  
 واستنتج الحق لا يثبت على عدم  
 قبول الحركة المستقيمة وقوله وكثير عطف  
 على افعال الربوبية فلو كانت هذه الاصول  
 اجزاء من ظلمات الفلاسفة وقوله المستند  
 سهو وضع الفلاسفة

فاء قبل ان يلقى شرط التماس الموجود  
 قلت التماس في جسم له طين  
 فمنهج والجسم انفسه على جسمه والآخر  
 محطاه في احداهما في جانب راسه والآخر  
 في جانب قاعدته

وقيل المبني صفة لظلمات في توجبه صحيح  
 اوله اثبات الخوض في صفة فكم كان في الحق  
 واجيب بان الخوض يحصل بالانسان  
 وحصل ايضا بالقول بالانسان  
 كما قال ذي قراطيين

كذلك

كذا ذكره المحشي **والا** الصفات لم تدخل في التعريف اذ هي مذهب الحكماء  
 فلما عدم القيام ببلية بمعنى التبعية في التحيز واما على مذهب الحكماء فلانه لا وجود  
 للصفات ولا يلقى لا عرض الصفات قوله ويجوز بدو قوله في الاجسام والحوادث  
 اوله لا حاجة الى الاستدلال على حدوث الاعراض ثم اذا لم يكن في التعريف الفائدة  
 في ذكره بانه ان العرض يقوم بالجوهر ولا اختصاص بالجسم بل بالجسم وانه العرض لا يقوم  
 بالعرض فاء القول بقيام العرض بذاته مردود وان بعض الفضلاء هو ان رتبة اجزاء  
 الى تمام الدليل بغيره العالم اما العباد او اعراض الكل حادث لان شهود حوث  
 الاعراض في الجوهر والاجسام وما هو محل للحوادث من حوادث قوله واصولها  
 ومنهم من جعل جميع الالوان اصولا وتوقف صاحب الموافقة في تركيبها بالالوان لاجل  
 ان يلقى في البواني الاربعة نظرية غير كبر قبل اذا خلط السواد مع الاربعة فان  
 غلب البياض حصل الغيبة وانه غلب السواد حصل العودية واذا خلط معهما صفود  
 فاء كان للسواد غلبة ما على الصفود حصل الحرة وانه كان اكثر حصل القمعة وان  
 غلب الصفود حصل الصفرة واذا خالط الصفرة واما سواد مشرق حصل الحفرة  
 واذا خالط الحفرة بياض حصل الزخارية واذا خالطها سواد حصل الكرائية واذا  
 خالط الكرائية سواد مع قليل حرة حصل النيلية واذا خالط النيلية حرة حصل الاله  
 رجوانية وعلى هذا القياس قوله وهي الاجتمعة اه وجه الحصر الكون اعني الحصول  
 في الخيزران اعتبر في الشيء في نفسه فاء كان مسبوقا بحصول آخر في ذلك الخيزر فكونه  
 او في غير آخر مكررة وانه اعتبر بالقياس الى جوهر آخر فاء تحلل بينهما ثالث  
 فهو الاقتران والاهو الاصحاح قوله والطعوم جمع طعم بالفتح وهي البقية المروقة  
 واما الطعم بالضم فاسم للطعوم والواو اعلم الحقيقة اي البسطة والاهو  
 المركبات فكل منها في الحقيقة طعم او اكثر تدارك معا ليجوز في ما بين موضوعها  
 ويظهر انه طعم واحد والفرق بين العفوصة والقبض ان الاول يعقب ظاهرا والآخر  
 وباطنه والقبض يعقب ظاهرا فقط وكما الفرق بينهما بالشره والصفه

فلما بعض القدماء لا وجود للكون  
 اصلا بل كمالا متخيلة في الخارج







لا يلقى قديما واللازم تخلف المعلول عن العلة انما قوله ان قلت يجوز ان يكون  
العدم على القديم انما يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستندا  
الى الموجب بلا واسطة او بواسطة شرط قديم ولو كان بواسطة شرط حادثه يستلزم  
التعاقب غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية في جانب المستقبل فيلحق ذلك  
المستند قديما لعدم مسبوقة بالعدم لتحقيق علة التامة وهي الموجب القديم مع  
واحد من تلك الشروط ولا يلقى مستمرا لجواز طرأه العدم عليه اذ يجوز ان ينشأ شرط  
في المستقبل قوله بطلان التطبيق لانه يجري في الامور المتعاقبة والمجمعة فلا  
يدان ينتهي تلك الشروط الى شروط مستند الى الموجب بلا واسطة فيلحق قديما مستمرا غير  
يمكن الزوال لامتناع تخلف المعلول عن علة التامة فالمستند الى الموجب القديم  
مستمر لا يطرأ عليه العدم قوله نعم يرداه قال بعض الفضلاء وفيه نظر فانما تستعمل  
الكلام الى سبب زوال ذلك الشرط لعدم اولى شرط زواله فاما ان يلقى ذلك السبب  
او الشرط بعد ما او وجودا فان كل بعد ما ينقل الكلام الى سبب زواله وشرط زواله  
وان كان وجودا ينقل الكلام الى سبب وجوده او شرط وجوده فلهما جرا فيلزم السبب  
التسلسل في العدمات وليس محال قلنا هذا التسلسل وان كان في العدمات لكنه  
تسلسل مطابق لما في نفس الامر وهذا البطلان محال على ان عدم الشيء انما هو حصول  
وجوده فالتسلسل في زوال العدمات يستلزم التسلسل في حصول الوجود  
فهذا التسلسل محال لان زوالا واجاب بعضهم بان ذلك الامر العدمي مستند الى  
الموجب بلا واسطة او بواسطة الشرط العدمي لا الى نهاية او الى المنتهى بالذات  
وايا ما كان يمتنع زوال العدم اما على الاول والثالث واما على الثاني فلان زواله  
لا يلقى الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم امور موجودة  
غير متناهية وهو باطل برهان التطبيق **قال** ان ربح واما الاعمى فلانها  
لا تخلو استدلالا على جميع حدوث الاعيان وان كان حدوث بعضها معلوما بل  
حدة قوله في الحركة والسكون ولو قال لا تخلو الحركة وما يقابلها لم يرد ان الحدوث

كما هو

وقد ان العدم العدمي لو كان  
اعتبارا في ذاته  
لا يستلزم من انفسه  
وجودا مستقلا

قوله

قوله وهذا معنى قولهم يعني انهم رادوا بالحركة والسكون الكون الثاني بعد  
الكون الاول فثبت محو في جمل الكون الذي هو شرط تحقق الحركة والسكون  
جزءا منها وقيل ان منهم من قال انها مجموع الكونين ومنهم من قال انها  
وعلى الاول يرد ما يورد المحشي الجاني من انها لا يختار بالذات على ان المنها  
المشككين في انفسهم على وجود النوع الاكوان اربعة ما ولا وجود للحركة عند من  
لا يقول ببقاء الكون والاكوان في معنى الكون الثاني وبوجه علة على القول ببقاء  
الاكوان يلقى كون واحد هو الحركة وهو بعينه وفي مكانه هو السكون وليس في كثير بعد  
اذ قد طبقوا على ان اجتماع النوع الاكوان لم يفسد بالفضل الذاتية بل بالعوارض  
والموجودات حقيقة ليست في الكون قوله ما فيه من تسليم لحدوث  
الاعيان بقول السائل كما في كون حدوثه لكن لما كان تسليم حدوثه غير مستلزم  
جمله العيان عن الحركة والسكون يجوز ان يكون في الحدوث ان راي جوابه  
بقوله على ان الكلام اه لكن فيمان ما تعدت الاكوان يخلوا ايضا بالحركة  
والسكون في ان حدوثه الا ان يقال ان هذه العيان حركة او سكون وهو كاف  
في انه لا يخلو عن الحدوث والاعتراض بان تخصيص الكلام بما تعدت عليه الاكوان  
يقوت اجتماع حدوث اثبات جميع الاعيان واجيب بانه العيان لم يتعد عليه  
الاكوان مستغن عن البيان قوله وهي غير باقية هو من هذا الشرط والاولى  
وقد ثبت حدوثها ذكره العصام قوله على التقيضي وهو يستلزم عدمها  
امنا لقدمها وكون السكون جازية الزوال في القدم الموجب لعدم الزوال في القدم انما  
مكافئ الذي لا ينافي القدم قوله قد عرفت في ان عرفت العدم بقاء القدم لا منافا  
امكان اياه ذكره العصام وتقصيلا ان ههنا قبسا هكذا اكل كون يجوز عدمه  
بمستند قدمه ينتج ان كل كون يمتنع قدمه فبغيره عليه ان معنى الصغرى ان كل كون  
يجوز عدمه نظر الى ذاته ومعنى الكبرى ان ما ليس بمتنوع عدمه في الجملة اي لا  
بالذات ولا بالغير متنوع قدمه في الجملة فلا يتركز الا واسطة الا ان يقال معنى قوله ان كل

81

والظاهر ان السكون يوفق بين الطرفين  
باعتبار احداهما انما يفصله الآخر  
اعلم ان السكون لا ينفك عن الحركة  
والضيق لانه لا يكون للسكون بقاءا  
في المكان الاول

عصام  
في الاستدلال بعدم البقاء  
في ان السكون لا يخلو عن الحدوث  
وكل ما يقال منه لا يخلو عن الحدوث  
مسألة

اولا في ان يقال انها مستلزمة  
انها في اوجها عينية ففما حادثا  
وستلزمها الحادث  
مسألة



ان كل شيء يجوز عدمه لولا سبق امتناع ما قبله لان كل شيء قابل للحركة معناه  
قبول الفعل وقوله بالضرورة اي بالمتابعة لانه الجسم محصور في الفلك والغير  
وقوله ان الاخصار ممنوع ولو سلمت حركته كل واحد غير من جهة او يمنع فبالضرورة  
انه لا امتناع في حركته اذا الجسم متانته فيجوز ان ينتقل كل منها الى جهة الا جزوا  
فان لا يلزم في كل الاجسام قوله يلزم بثبوت الحادث في الارض وفيه منع لثبوتها  
**الفلك** قال لولم يلزم في كل الاجسام قوله يلزم بثبوت الحادث في الارض وفيه منع لثبوتها  
وقوله ان لا يلزم عدم اعتبار بالبس السكون وهو خلاف العرف والبلغة فلذا اورد  
الشرح قوله فلا يمتنع ان بالذات ويلزم ان يكون الشيء في الآلة الثاني متصفا  
بالحركة والسكون معا ولا يقول به فلا بد من حقيقة كلامه هو خلافه كما صرحه الشرح  
قوله والحق انه هو ما ذكره الشرح بعبارة بقوله فاما كما سبق في قوله فالحق  
وهذا ظاهر الى كون هذين التعريفين صحيحا ظاهر عند الاخرى العالمين عند الا  
كما ان كجسبات لعدم بقا الاخر اذ لا يتحقق التقدير والكون الاول والثاني  
والعامة القول ببقا الكون ففيه الحال ايضا ان كان في قولهم كونها في اثنين اكل  
اذ لا معنى في الكون ولا في كونها لعدم نقدق وانما اذا حدثت شي في مكانا وانما  
ففيه يلزم ان لا يكون كون في الآلة الثاني حركته لعدم كونها في مكانا ولا كونها لعدم  
كونها كونها في قوله جواز لا يستلزم وقوعه في الآلة لا يخرج من القوة الى الفعل فيجوز  
ان يوجد كون قديم مستقيم الى الابد مع كونها جائز الزوال ان لم يستلزم طرأ بالعدم  
لكنه يستلزم سبق العدم عليه لانه القديم بنا في طرأ بالعدم مطلقا سواء كان سابقا  
اولا حقا اما ما فاتة لعدم السابق فلا في القديم عدمه مسبوقا بالعدم واما ما  
فاتة لاحقا فلما مر قوله ويرتفع الحق وهو ان ثبت حدوث السكون اي باستلزام  
جواز الزوال سبق العدم ثبت الحق وان لم يستلزم طرأ بالعدم وفيه ان هذا انما يتم  
اذا كان من فاة العدم للقدم ذاتها كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعا ذاتيا  
واما اذا كان المنفاد بالغير كما في القديم المستند الى الموجب فلا يجوز ان يلزم امتناعا

ادوية صحت بالحق  
او موقفي منه

وفيه ان الشيء كونه في جهة لا يستلزم  
عدم الانتقال والارادة المتبادلة  
نفس الذات لا يلزم في ذلك  
عند واجبة الحركة والسكون  
منه

وفيه ان الشيء كونه في جهة لا يستلزم  
وجوده في جهة اخرى فيكون  
الا انه يقال في وجوده في جهة اخرى  
ولو على سبيل التناقض

ان ان تنافي الاكوار في ضابطة  
تنافي الالات المتحددة بالفعل

بالغير

بالغير وممكن بالذات نعم لو ثبت ان ما ثبت قد يمنع عدمه بالذات بانبات ان ما  
هو قديم وهو واجب لذاته على ما ذهب اليه بعض المتأخرين في الكلام لكنه لم يثبت **قال**  
الشرح الاول انه لا دليل على عدمه في قوله والاعيان اجسام وجواهر قوله وانما يمنع  
على اخصار الاعيان وهذا يدعي قوله الجسم والجواهر لا يخرج عن الكون في الجوز قوله والتفوق  
المجدة وقد ذهب الى مجرد النفوس بعض المتأخرين كالغزالي وغيره قوله والجواهر وفيه انما  
يلحق اذا ثبت ان كل حادث مستند الى امر ماض وبأسطة فليست مستند الى قديم بخلافه كالعقل  
الاول لانه يقال ان المطلوب صحتها احتياج العالم الى القديم واما انه واجب لذاته فلا  
يطلب من صحتها واذا ثبت بطلان تعدد الزوات القديمة او بطلان تعدد الصانع ثم  
الكلام والا فلا قوله الثاني هذا يدعي قوله اما الاغراض فمعضها بالمتحدة قوله لانه  
حدوث الاعيان كالسموات ههنا فنقول السموات لا تخلو من الحادث كالحركات وما لا  
يخلو عنها حادث فالسموات حادثه يلزم كون الاغراض القائمة بها حادثه سواء كانت  
مماثا ههنا بالهولم ثابته او هذا بالضرورة وعلى ما قررنا فلا دور في الكلام اذ  
المراحدوث جميع الاغراض **قال** الشرح الثالث الازل ليس بعجالة في حالة مخصوصة  
او وقت مخصوص قوله بل هو عبارة لانه انما الى تعريف الازل في زمان لان الاول  
له اوزما غير متناه في جانب الماضي والابد عبارة عن استمرار الوجود في جانب المستقبل  
والسرمد عبارة عن الاستمرارين وهذا هو الازل يدعي قوله فلا ما لا يخلو الحادث اه  
مقدوره بوجهين الاول من لزوم ثبوت الحادث في الازل بل الازل ليس الاحداث على  
متناهية يثبت للعين الازل واحد منها في كل زمان ولا يدفع جواب الشرح الثالث  
منه بطلان الثاني لانه قدم الحادث النوع قوله والجواب انه لا وجود للمطلق اه فيه ان  
كل حيز حادث لوجوده بزمانه والمطلق لا بداية لوجوده اذ لا بد للجزئيات فالواجب على  
الجيب ان يطل عدم تنافي الجزئيات بمرحاة التطبيق لانه جار في كل ما يدخل تحت  
في الجملة ولو على سبيل التناقض وهو لا مكانا كل واحد من تلك الحوادث مسبوق بالغير  
كان جميعا بحيث لا يشذ عنها شيء مسبوق بالغير ايضا بالضرورة وذلك لانه لا يجوز ان

ادخلت في الحركة ثبت حدوث الاعيان  
وجحدت الاعيان ثبت حدوثها  
فلا حاجة الى حمل قول حدوث الاعيان  
على حدوث باقي الاغراض

حدثت الجزئيات انما يستلزم حدوث  
المطلق اذا كانت متناهية واما  
الجزئيات الغير المتناهية فاستمرار المطلق  
ان لا واجب يستلزم منه



*Res*

مسجد اهل الطوا  
لا بد ان تعلم بالاداءه  
بابه معلوم بالدين  
صلى الله عليه وسلم  
الصلوات على النبي  
استغفر الله ربنا  
كلما قبل اول شهرهم  
لنفسه

83

تبتنا ولبنا فله الجسم والجوهر الفرد وايضا  
خلف الجسم بالذکر لاننا وجدوه بخلاف الجوهر







هو علة للبعض ثم اعلم ان هذا المقام ليس الا اثبات الصانع للممكنات وان كان  
متعددا او واحدا مختارا او موجبا بواسطة او بلا واسطة ولكل من اثبات الوحدة والا  
ختيار ونفي الواسطة مقام وبعض هذه الامور اني هو باعتبار ان الاول في مجال الصانع تعالى  
لا توقف وجود الممكن عليه ذكره بعض الفضلاء ثم اعلم ان كون محدث او ممكن في جملة  
الشيء لا يصح ان يكون علة له مبني على دعوى ان كل علة اكل يجب ان يكون علة لكل جزء  
وفيه اجابات كثيرة منها ان الوجوب مجموع بطاركون كل من المجموع علة لجزء فيحصل لكل  
جزء من الكل ومجموع الامور اكل **قال** لا يمكن ان قلت الصفة منع للملازمة يعني ان  
لا يمكن ان يكون علة جازية لوجود الكا في جملة العالم وانما كان منها لو كان معاير للواجب  
لم لا يجوز ان يكون ذلك المحذور صفة الواجب ومجموع الذات والصفة فان كلا منهما جازية  
الوجود لا يحتاج الصفة الى الذات والكا لجزء يستلزم اكل وليس من العالم العدا  
كونها سوى الله قوله قلت يعني في هذا السؤال تسليم المدعى وهو اثبات الواجب ضرورة  
ان تحقق الصفة وكذا الذات مع الصفة بدو الذات محال قوله وكلامنا في الجائز انما  
المباين للواجب فلا يراد السؤال بالجائز المفقوف القائم بذاته تعالى وهذا جواب آخر كما قال  
بعض الفضلاء لكن الاول في كونه اثباتا للملازمة المنسوبة كما ان قوله هذا لا يضرنا في  
المادة التي ذكرها السائل وقيل انهم لم يقولوا بان الصفات ممكنة لما ان كل ممكن في  
محدث عندهم انتهى وفيه انها اذا لم تكن ممكنة فلا يجزى اما ان يكون واجبة لذاتها او محال  
او واجبة لذاتها ولا غير بان يراد ان لا يمكن ان يكون محدث العالم واجبا لوجوده لذاته  
كا يمكن الوجود حتى يكون في العالم لم يجوز ان يكون واجبا لوجوده لذاته ولا لغيره فمقتضى  
الى جواب المحقق ان قولنا كذا الصفات قوله لكن بغيره يعني ان اريد بالعالم في  
قوله كذا من جملة العالم ما ثبت وجوده فالصغرى ممنوعة بطوار ان لا يكون منه وان  
اريد به مطلق العالم فالدبرى ممنوعة اي اذا كان من جملة العالم لم يصح محدثا لاذ المفروض  
المحدث لما ثبت حدوثه فيجوز ان يكون من جملة العالم مطلقا محدثا لما ثبت حدوثه  
ولا يكون ممنوعا منه فلا يلزم عليه الشئ لنفسه والقول بان هذا الدليل مبني على نفي

عصار

فوق  
تقدم ان يكون

المحدثات

الحجرات

المحدثات كما عرفت سابقا وكذا الجواب بان هذا المنع لا يضر لانه اذا كان جازيا لوجود  
يجب انتهائه الى الواجب لا مكانه فيثبت الواجب وكذا اما قبل من ان لا يرج اجاب  
عن هذا الاعتراض بقوله مع ان العالم اسم آه يعني ان محدث العالم لو كان جازيا لوجود  
الكا من قبيل ما يصلح علما على وجود مبداء له لانج يمكن ممكنا فيحتاج الى مبداء آخر ولم  
جاء فيلزم التسلسل الامور الممكنة لاني الامور الحادثة فلذا اعترض السيد في شرح الموقف  
على طريق المتكلمين وهو طريق الاستدلال بالحدوث حيث قال انما ذكره تطويل وجوز  
بالاخيرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال بانتهى وانما كذا هذا الجواب بان  
متين لانه مقصود المحقق من اعترافه ان الاستدلال بطريق الحدوث غير تام اذا يلزم منه  
كونه جازيا لوجود كونه مما ثبت حدوثه حتى لا يصلح لذلك الجواب بان الاستدلال بطريق  
الامكان ولا الكلام في سلامته وقيل لو كان شئ جازيا لوجوده بغيره وجوده فلعلة للو  
جوبه واما حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى وقيل ان قول ممكن حادث كلية ممنوعة  
قوله وحل المحذور بالذات يعني ان الجواب عن المنع المذكور باختصار الشق الثاني و  
حل المحذور بقوله والمحدث للعالم هو الله على المحذور بالذات والى صلا والمحدث  
بالذات الغير المحتج الى غيره في احدثه للعالم هو الذات الواجب الوجود لكا من جملة  
مطلق العالم فلا يصلح محدثا بالذات شئ منه لاحتماله الى العلة مما لا يرد عليه كلام  
الشرح لانه قوله ضروريا مستحق ترجيح آه صريح في ان المراد انه لا بد من استناد المحدث  
الى محدث مطلق لانه هو الضرورى واما استناده الى محدث مستغن عن الكل فليس  
ضرورى لانه مبني على بطلان التسلسل ولانه لو كان المراد ما ذكره لكفى ان يقال لو كان  
جائزا لوجوده لم يصلح حادثا للعالم ولا حاجة الى قوله كذا من جملة العالم ولانه يمكن  
الاستدلال على ان طريق الاستدلال بالامكان فلا يصح قوله وهذا قريب او رده عليه  
بان محل الحديث على المحذور بالذات يجعل الحكم عليه بقوله بغيره اذ يصير المعنى ان الوجود  
المستغنى عن الغير واجبا لوجوده فلا يلزم ان السائل المطلوبية بالذات ولا يحتاج الى  
الاستدلال بل الفاضل قوله والعالم محدث على المحذور بالذات وقرر الكلام بمناه

الكوني







جميع  
لانه الحركة بمعنى التوسط حالة بسيطة لا تقدر  
فيها فلا يحصى فيها التطبيق واما الحركة فلما  
منها من هو صوم ايضاً هذا عند الكمال وانما  
القطع فيها التطبيق ايضاً الحركات ايضاً متعاقبة في  
يحصى فيها التطبيق فقاوا الحركات ايضاً متعاقبة  
عند المتكلمين في الماضية فلما المدة في هذا  
الوجود فاللازمة الاخرى من اصل الى غير  
بجانبين احدهما جميع والاخرى من اصل الى غير  
اليعلم الى غير النهاية والاخرى من اصل الى غير  
النهاية

انہما

انتهى السلسلة من الحانها  
عذرات بقية والمسوقيات منها  
سابقة وليس معها مسوقة فليزم  
مسوقة لا ينجح فيها تحت المبدأ والمبدأ  
منه



[illegible]

الوجود

2



عنه لا يخفى الا لو هيته وكذا اذا اوجد شيئا لا يبقى له قدرة عليه لكن عدم القدرة  
بناء على تنفيذ القدرة ليس بجواب خلاف ما اذا اوجد الغير طريق تنفيذ قوله  
من شأبه الا يحتاج الى فعله وتنفيذ قدرته الى عدم كذا الغير طريق قوله  
المستلزم للمحال صفة للتمانع او الامكان فان قدرته على محال لا وفيه ان عدم المعلول الاول  
يمكن مع تمكن ان مستلزم لعدم الواجب وهو محال لان عدم المعلوم الى ذاته لا  
يمكن ولا يستلزم عدم الواجب وانما يستلزمه باعتبار ان وجوده مقتضى الواجب  
ومعنى ان المستلزم للمحال محال ان المستلزم في ذاته للوجود ومنها بمرزبان آخر يسمى  
برهان التوارد ذكره بعض الفضلاء وهو انه لو وجد الهاء لزم ان لا يوجد شيء من الممكنات  
وبطلان التالي خطأ اما الملازمة فلانه لو وجد ممكن فاما ان يستند اليها معا فلا يليق  
واحد منهما الهاء او الى كل واحد منهما فليزم مقدورين قادرين او الى احدهما فقط  
فليزم التزجج بلامرجه اذ صلاحية المبدأ مشترك بينهما كما ان الحاجة مشترك بينهما  
الممكنات فانه قلت هو محتاج الى مطلق المبدأ وتاثير احدهما بآخر اختاره دونه  
الاخر قلت خصوصية المعلول الى خصوصية العلة ضرورة وهذا البرهان يتم كبره في  
شمول قدرته وفي كونه افعال العباد مخلوقة له انتهى **قال المولى الثاني** وهو لا يليق الا واضلا  
معنى جعله مسئلة في مسائل الفقه فانها لا تظهر تلك النظرية وبثوت الوصية الجزئية في الحقيقة  
ضرورية وفيه ان المسئلة ما به من عليه العلم ان كانت نظرية وان كانت ضرورية فلا بد  
تقتضي البرهان عليه بل تقتضي عدمه فالقول بانها لا تليق النظرية بخبر مسلم لا يقال  
ان النظرية فيها اغلب فيقول ان توهم الاستدراك جار في الصفات الالهية لانها مشهورة  
في ضمن هذا الاسم وفيها ليست ضرورية الثبوت له بخلاف الوصية فلا حاجة الى الجواب  
بانه هذه الصفات مادية فذكرها بقدرها بما علم ضمنا وان رآى انها معظم المعتقدات  
قوله الوصية في صفة وجودها يعني ان المراد ههنا الوصية في صفة وهي وجودها بالوجود  
لا في ذاته وضرورية ثبوت الوصية الجزئية في الحقيقة ان هي ذاتة دونه صفة وفيه ان قدرته  
ان قوله والحديث للعالم هو الله في قوة هو الذات الواجب الوجود فوصف بالوصية في قوة وصف

عنه لا يخفى الا لو هيته وكذا اذا اوجد شيئا لا يبقى له قدرة عليه لكن عدم القدرة  
بناء على تنفيذ القدرة ليس بجواب خلاف ما اذا اوجد الغير طريق تنفيذ قوله  
من شأبه الا يحتاج الى فعله وتنفيذ قدرته الى عدم كذا الغير طريق قوله  
المستلزم للمحال صفة للتمانع او الامكان فان قدرته على محال لا وفيه ان عدم المعلول الاول  
يمكن مع تمكن ان مستلزم لعدم الواجب وهو محال لان عدم المعلوم الى ذاته لا  
يمكن ولا يستلزم عدم الواجب وانما يستلزمه باعتبار ان وجوده مقتضى الواجب  
ومعنى ان المستلزم للمحال محال ان المستلزم في ذاته للوجود ومنها بمرزبان آخر يسمى  
برهان التوارد ذكره بعض الفضلاء وهو انه لو وجد الهاء لزم ان لا يوجد شيء من الممكنات  
وبطلان التالي خطأ اما الملازمة فلانه لو وجد ممكن فاما ان يستند اليها معا فلا يليق  
واحد منهما الهاء او الى كل واحد منهما فليزم مقدورين قادرين او الى احدهما فقط  
فليزم التزجج بلامرجه اذ صلاحية المبدأ مشترك بينهما كما ان الحاجة مشترك بينهما  
الممكنات فانه قلت هو محتاج الى مطلق المبدأ وتاثير احدهما بآخر اختاره دونه  
الاخر قلت خصوصية المعلول الى خصوصية العلة ضرورة وهذا البرهان يتم كبره في  
شمول قدرته وفي كونه افعال العباد مخلوقة له انتهى **قال المولى الثاني** وهو لا يليق الا واضلا  
معنى جعله مسئلة في مسائل الفقه فانها لا تظهر تلك النظرية وبثوت الوصية الجزئية في الحقيقة  
ضرورية وفيه ان المسئلة ما به من عليه العلم ان كانت نظرية وان كانت ضرورية فلا بد  
تقتضي البرهان عليه بل تقتضي عدمه فالقول بانها لا تليق النظرية بخبر مسلم لا يقال  
ان النظرية فيها اغلب فيقول ان توهم الاستدراك جار في الصفات الالهية لانها مشهورة  
في ضمن هذا الاسم وفيها ليست ضرورية الثبوت له بخلاف الوصية فلا حاجة الى الجواب  
بانه هذه الصفات مادية فذكرها بقدرها بما علم ضمنا وان رآى انها معظم المعتقدات  
قوله الوصية في صفة وجودها يعني ان المراد ههنا الوصية في صفة وهي وجودها بالوجود  
لا في ذاته وضرورية ثبوت الوصية الجزئية في الحقيقة ان هي ذاتة دونه صفة وفيه ان قدرته  
ان قوله والحديث للعالم هو الله في قوة هو الذات الواجب الوجود فوصف بالوصية في قوة وصف

و يمكن اقامة برهان التمانع باجماع  
احدهما ارادتها على حركة زيد فانه  
وجدت بارادتها يلزم اجماعها على  
مستقلين على معلول واحد وان  
وجدت باحدهما يلزم الآخر ذكره  
العصام

اضافة للمعنى  
لعدم التناقض او  
بقية التناقض او  
احدهما

عنه لا يخفى الا لو هيته وكذا اذا اوجد شيئا لا يبقى له قدرة عليه لكن عدم القدرة  
بناء على تنفيذ القدرة ليس بجواب خلاف ما اذا اوجد الغير طريق تنفيذ قوله  
من شأبه الا يحتاج الى فعله وتنفيذ قدرته الى عدم كذا الغير طريق قوله  
المستلزم للمحال صفة للتمانع او الامكان فان قدرته على محال لا وفيه ان عدم المعلول الاول  
يمكن مع تمكن ان مستلزم لعدم الواجب وهو محال لان عدم المعلوم الى ذاته لا  
يمكن ولا يستلزم عدم الواجب وانما يستلزمه باعتبار ان وجوده مقتضى الواجب  
ومعنى ان المستلزم للمحال محال ان المستلزم في ذاته للوجود ومنها بمرزبان آخر يسمى  
برهان التوارد ذكره بعض الفضلاء وهو انه لو وجد الهاء لزم ان لا يوجد شيء من الممكنات  
وبطلان التالي خطأ اما الملازمة فلانه لو وجد ممكن فاما ان يستند اليها معا فلا يليق  
واحد منهما الهاء او الى كل واحد منهما فليزم مقدورين قادرين او الى احدهما فقط  
فليزم التزجج بلامرجه اذ صلاحية المبدأ مشترك بينهما كما ان الحاجة مشترك بينهما  
الممكنات فانه قلت هو محتاج الى مطلق المبدأ وتاثير احدهما بآخر اختاره دونه  
الاخر قلت خصوصية المعلول الى خصوصية العلة ضرورة وهذا البرهان يتم كبره في  
شمول قدرته وفي كونه افعال العباد مخلوقة له انتهى **قال المولى الثاني** وهو لا يليق الا واضلا  
معنى جعله مسئلة في مسائل الفقه فانها لا تظهر تلك النظرية وبثوت الوصية الجزئية في الحقيقة  
ضرورية وفيه ان المسئلة ما به من عليه العلم ان كانت نظرية وان كانت ضرورية فلا بد  
تقتضي البرهان عليه بل تقتضي عدمه فالقول بانها لا تليق النظرية بخبر مسلم لا يقال  
ان النظرية فيها اغلب فيقول ان توهم الاستدراك جار في الصفات الالهية لانها مشهورة  
في ضمن هذا الاسم وفيها ليست ضرورية الثبوت له بخلاف الوصية فلا حاجة الى الجواب  
بانه هذه الصفات مادية فذكرها بقدرها بما علم ضمنا وان رآى انها معظم المعتقدات  
قوله الوصية في صفة وجودها يعني ان المراد ههنا الوصية في صفة وهي وجودها بالوجود  
لا في ذاته وضرورية ثبوت الوصية الجزئية في الحقيقة ان هي ذاتة دونه صفة وفيه ان قدرته  
ان قوله والحديث للعالم هو الله في قوة هو الذات الواجب الوجود فوصف بالوصية في قوة وصف

و يمكن اقامة برهان التمانع باجماع  
احدهما ارادتها على حركة زيد فانه  
وجدت بارادتها يلزم اجماعها على  
مستقلين على معلول واحد وان  
وجدت باحدهما يلزم الآخر ذكره  
العصام

اضافة للمعنى  
لعدم التناقض او  
بقية التناقض او  
احدهما

قال العصام ان اقام الواجب واجب لا واجب  
نفسا بل يجب ان يكون مقتضى الواجب  
مما لا يوجب امر قطعي وانما الواجب  
الصادق بالضرورة والله اعلم من ذلك  
الطريق الاقوم من ذلك من ذلك







استنتج يلزم ان يكون الواجب موجبا بالنسبة الى ايجاد العالم بناء على ان الوجود  
 حيز وكما استنتج وفيه ان يكون الوجود خيرا والعدم شرا مذهب الفلاسفة فلا  
 يقول به اهل الكلام فلما لم يذكر ما في التفرع مع ان الطير والكل لا يحصل  
 لذاته تعالى من الامر المعاني لذاته عند اهل الحق ثم قال والقول بان الكمال السطنة  
 في كون الواجب قبل كل شئ او بعده فزود انتهى **قال المولى** الطيلى وههنا  
 الاول النقض والبيان معا وهو ههنا بمعنى المناظرة قوله النقض اي بطلان  
 الجرياء والتخلف او يستلزم خصوص الف **الاول** بان يقال ليكم مقدرات  
 باطل لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه والثاني بان يقال لانه يستلزم  
 للكمال وهو عدم وجود الواجب المختار قوله ولا يحصل مقتضى الارادة جاء قبل ذاته  
 وهو لا يتل في اللوهمية وانما في اللوهمية الجبر الذي جاء بجملة الغيرة وسد طريق ال  
 القدرة عليه قوله الحل وهو النقض التفضيل الوارد على مقدمة معينة وهي لزوم الجبر  
 انما لم انه لو حصل مراد احدى دونه الاخر يلزم الجبر لانه لا يمكن عدم القدرة على المنع  
 بالغير ليس بجزء من شئ متعلق بالمكن الصرف الا ترى انه لا يتعدى على اعدام المع  
 المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة الالهيين وجود شئ يحيل عدمه لعدم  
 القدرة عليه من الاخر لا يمكن جبر او اجبة بانه عدم القدرة على الممكن الذي بناء على  
 الغير طريق القدرة عليه هو الجبر المتناهي لللوهمية فعدم القدرة على اعدام المعلول  
 الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة التامة الجبر ليعتبر الغير بانه انتهى وفيه انه يلزم  
 على هذا ان يكون الواجب قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته وضا للجبر فيلزم تخلف  
 المعلول عن علته التامة فتدبر قوله والجواب هذا جواب بتلخيص الدليل بحيث لا يجزى  
 في مادة النقض وينبغي الحل مع ان يفرض تعلق الارادتين معا بانه يريد احداهما  
 زيدا زما ارادة الاخر سكونه في لا يجزى بصورة النقض لانه تعلق الارادة واقضاه  
 الذات ليس زما بل الثاني مقدم ولا يتم الحل لانه كلام الارادتين متعلقة بالممكن ثم  
 وفيه تعلق الارادة الكاملة جازا بان لا يكون اذ ليس على ما ذكره المتقدم من جازا يفرض

عن ان كان الواجب موجبا للعالم لزم ان  
 ان يوجد له لا قبله ولا بعده وبنينا في  
 السطنة فيكون مختارا لا محلا للوجوب  
 خلاف الصفات لا محلا ان خلق  
 عند انقضاء وفيه ان خلق  
 عند انقضاء لو لم يقيم  
 ان يكون مقتضى ما قال به  
 الذات مقتضى ما قال به  
 القلافة والمقتضى فلا  
 يتم ما ذكره في الفرق ولذا اشكل  
 الفرق على السيد قدس سره والمولى  
 المحقق

سما

مفتق

مقتضى الارادة والذات معا في الازل والقول بان تعلق الذات مقدم بالذات على  
 تعلق الارادة كما ان الذات مقدم على الارادة بالذات غير مفيد لانه لا يثبت في اجتماعهما  
 زما فتدبر وقبل الحاجة الى ان يفرض تعلق الارادتين معا بل يكفي اجتماعهما في  
 زما بانه يريد احداهما حركة زيدا وامرنا الغد ويريد الاخر سكونه في الغد وكذا في صورة  
 النقض بان يكون اقتضاء الذات اذ ليس استمرار الى زما تعلق الارادة باعدام ما وجبه  
 ذاته من صفاته غير النقض الذي ورده بل نقول هذا النقض غير موجب لانه لا محذور في  
 الدليل تعلق الارادتين والمأخوذ في النقض تعلق الارادة والايجاب والارادة لا يمكن  
 ان يعارض الايجاب وهذا المجنونة ان يقال لو تعلق ارادة بعدم ما اوجبه ذاته من جوده  
 فاما ان يحصل فيلزم اجتماع النقيضين ومع ذلك يلزم عدم وجوده وذاته او لا يحصل  
 احدهما فيلزم الجبر او تخلف المعلول عن علته التامة ويعتبر هذا ان تعلق ارادة بانه يلزم  
 في الجبر وتعلق ارادة ايضا بانه لا يخبر ذلك الجسم مع بقاء فاما ان يحصل المراد ان فيلزم خلوه  
 الجسم عن الجبر او لا يحصل احدهما فيلزم الجبر فظهر ان امثال ذلك لا وجه لانه لا يمكن ان نقض  
 ولين سلم ورودها فالجواب ما عرفت سابقا من الجبر الذي حصل في قبلة لا ينافي اللوهمية  
 والمنافي لها هو الجبر الذي حصل من قبل وسد طريق القدرة عليه **قال المولى** الجاني اذ لا تضاد  
 بين الارادتين اى لا تضاد بين تعلقيهما في هذا التفسير اشارة الى المراد بالقضاء  
 معناه اللغوي وهو المتناهي مطلقا دونه المعنى الاصطلاحي او اشارة الى انه من قبيل  
 وارادة العام وانما في الكلام مضافا محذوف وهو لفظ التعلق لان الدليل مبني على تعلق  
 الارادتين لا على نفس الارادتين بمرشدة وكذا تعلق الارادة بكل منهما امر ممكن في نفسه  
 وانما قال لانه جار لجواز ارادة الشخص الواحد للصديق على التسوية او مع ترجيح مالا احدهما  
 ثم التعرض لقي تضادهما توضيح لما كانا في نفسها قوله فلما حجة الى الغيبة لانه لا ضل  
 في صحة الدليل على تقدير تحقق الصديق لانه متعلق احدهما السكون ومتعلق الاخر الحركة  
 فيجوز حصول التعلقين فكما في القضاء وعين قبل ان الارادتين وجوديا لا يتوقف

عصام

وجوب اجمع الاشياء  
 مستند الى تعلقها بالحق  
 فاذ انما يمتنع حصولها مع وجود علته  
 فتدبر قبله فلا يقدر

91





الم

لا امکان التماثل لا بقضی و فروع مسئله



ليس في الشرك وصلح التوحيد بل لو كان فيهما الهة كما في ارض لغدت الشبوت  
 الشرك وانما بقى كلامها بركة خلق السموات من الشرك انتهى قوله فانه قلت قيل  
 المراد به ان نظم الالهة ليس لاجل ما لا يخلو انما عتبا او قطعا في ذكره البكاث يكون  
 لغوا لا يوضع كلمة انما هو لا مطلق الثاني لا مطلق الاول قبل المراه بالاسم ان  
 الالهة لا تدل الا على انتفاء الالهية في الازمنة الماضية والمطلوب الانتفاء مطلقا اذ لا  
 الحادث لا يلحق بها وورد بانه انحرف عن سبيل السبيل وفيه انه متفق على التمثل  
 والتسليم لكن الوجه هو التفسير الاول ثم حاصل الجواب ان كلمة لو ستعمل على الوجهين  
 احدهما ما ذكره السائل وهو الكثير الرابع والثاني انها لا مطلقا لانتفاء الثاني وهو  
 قليل وكل من الاستعمالين لغوي وكلام الشارح في شرح التلخيص ان الثاني  
 استعمال منطقي ليس محضى وقدره الشريف المحقق بانه القرآن لم يميز الالهة لغة العز  
 دونه الاصطلاح بل هذا الاستعمال في اللغة الان الاول هو السبع انتهى وفيه  
 ان مراد الشارح انه استعمال عربي صار قاعدة لا ريبا بالمعقول وكيف يتصرف نزول  
 القراءة على اوضاع ارباب المعقول ولم يكن المعقولات مدونة بالعربي وقت نزوله  
 قال المولى الحلي وهو لا يستلزم قوله وهو اما راجع الى امكان التماثل واما راجع الى  
 عدم تعدد الصانع يعني ان امكان التماثل لا يكون محالا يستلزم كونه التعدد محالا  
 لا يستلزم اء لا يوجد مصنوعا بالفعل لجواز ان يوجد باحد من ابتداء من غير وقوع  
 التماثل لان الامكان لا يستلزم الوقوع وان عدم تعدد الصانع لا يستلزم انتفاء  
 المصنوع بل المستلزم له هو ان لا يلحق واحدا منهما انتفاء على السبيل المحلى الذي  
 يستلزمه وقوع التماثل وحاصل الجواب على التفسيرين منع الملازمة قوله وهذا الجواب  
 مبني على ان المتبادر من قوله عدم كونها عدم بالفعل اي لا نسلم ان امكان التماثل  
 يستلزم كونها بالفعل فان امكان التماثل لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد  
 بارادته كما احدثها قبل وقوعه كما عرفت على التقديرين اي تقديره ان يبرأ من  
 عدم التكوين بالفعل فانه المستلزم له الوقوع لا الامكان قوله على تقدير آخر اي

نك

فظن ان الحجة الاستدلال الثاني فوجد  
 انها تدل على انتفاء الاول لا انتفاء الثاني  
 اي يعلم به ذلك فاعتزض على من قال انها  
 لا انتفاء الثاني لان انتفاء الاول لا ينافي  
 بل هو لازم وانتفاء الثاني لازم بل لازم  
 يدل على انتفاء الثاني لان الاستدلال الثاني  
 انعكس وانما انتفاء الثاني على الاول  
 لان انتفاء الثاني في الثاني انتفاء الثاني  
 معلوم على ان انتفاء الثاني على الاول  
 عليه دلالة عقلية بالمعقول وهو وضع  
 وعلم ابن الحاجب وانما هو في آخر الاستدلال  
 كلمة لو وادراكه في آخر الاستدلال  
 بقوله فيضع الحجة مسكنة

عدم

اي عدم التكون بالامكان فانه امكان التماثل يستلزم امكان عدم التكون لكن بطلان  
 اللازم منسوخ فتدبر اي تدبر في تحرير العداوة حتى يظهر ان دفاع ما قبله ما سبق  
 على العداوة من الملازمة فلا معنى لايادة بعينه في العداوة ويحتمل ان يلحق وجه  
 الاشارة الى توجيه آخر لا دفع هذا السؤال ما سبق قوله فلانه ترجيح قبل يجوز ان  
 يلحق ببعض المحكمات خصوصية بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بل يرجح  
 واجيب بان مقتضى القدرة ذات الاله ومقتضى المقدورية امكان الممكن فيكون النسبة  
 على السوية قوله على تقدير التماثل الغرضي بان يلحق تقدير الدليل هكذا لو امكن  
 الهما لم يتكون السماء والارض لانه يمكن التماثل بينهما في الالهي دبا برك كل منهما  
 الاستقلال به فتكونهما على تقدير التماثل اما القدرة جميعا فليزمن نقص قدرتهما  
 او بكل منهما فليزمن التوارد او باحدهما فليزمن الترجيح بل مرجح فيه من الملازمة  
 بان لا يلزم انه لو تعدد الاله لم يتكون لان تعددهما لا يستلزم التماثل في الالهي وعقلا  
 حتى يلزم الحال لما كانا وهو لا يستلزم الوقوع يجوز كونهما قبل التماثل بارادة واحدة  
 منهي ويقبض الى الآخر وانما قال بالامكان التماثل العادي كائن بين الحاكمين المستقلين  
 قوله واما على الاطلاق اي الترديد كورا ما ان يلحق مطلقا فتدبر عارة التماثل فتجوز  
 الشق الاول وهو تكونيهما بمجموع القدرتين وقلنا هو لا ينافي في كمال القدرة كجسب  
 الارادة على هذا الوجه اي بان يلحق القدرة الاخرى مدخل فيه وانما المناقاة بتعلق الاله  
 بوجود المقدور بدينه مدخلية القدرة الاخرى فيه وكما واقعا بمجموعهما فانه يستلزم  
 نقض القدرة لانه كمال القدرة ان يلحق على وفق الارادة وهذا كما في افعال العباد عند  
 الاستد فانه ذهبي الاله واقعة بمجموع قدرة الله وقدره العبد على انهما مؤثرتان  
 وان قدرته وان كانت كاملة وكافية في حصولها لكن ارادته تعالى تعلقت بانه يلحق  
 القدرة العبد ايضا مدخل فيه قوله اختيار الثالث ولام الترجيح بل مرجح  
 الارادة المذكورة او التفويض المذكور من احدهما وفيه ان هذا غير معقول في الصانع  
 القادر لانه لا يخلو في السط من احدهما الى الاخر ومقتورية الاخر فقل قال المولى الحلي

قال المصنف في حق كذا يجوز ان يبرأ منها او يصدق في حقه فوجد  
 ولم يبرأ الا في وجوده والعدم وفيه ان لا يخلو عن الامكان بل هو







اما الملازمة وانتفاء المتلحق فلا يتعدى لسلته احكامها الخارج وهو يستلزم عدم التكون  
 بالامكان مع وجود سلة التامة واما انتفاء اللازم فلان عدم المعلول مع وجود  
 سلة التامة ممتنع والامكن سلة التامة سلة تامة قال بعض الفضلاء لانهم ان  
 عدم المعلول مع وجود سلة التامة ممتنع لا وجوب وجود المعلول عند وجود سلة  
 التامة وجوب بالغير والامكان عدم مع وجود سلة امكان بالذات والامكان الذاتي  
 لا ينافي الوجود بالغير الا في الصفات تعا مع وجود سلة التامة هي ذاته واجب  
 الوجود بالضرورة مع ان عدمها ممكن بالاكتفاء الذاتي بمعنى ان ودها ليس ضروري  
 النسبة الى ذاتها فاعلم ان الضرورة كسلب الضرورة كذات الذات انتهى  
 وفيه ان امكان عدم المعلول بالنظر الى ذاته امكن ان كان ذاتي واما بالنظر الى كونه مقتضى  
 سلة مع وجود سلة فعدمه ممتنع فكذلك عدم صفاته ممكن بالذات بالنظر الى ذاتها  
 واما بالنظر الى كونها مقتضى الذات فممتنع فتدبر قوله فليعلم ان يكون اذا كان كلمة لو  
 لا يتعدى الاله لا على ان انتفاء الثاني لا انتفاء الاول والزمان الماضي فليعلم ان يكون  
 المعنوم في الآية الكريمة انتفاء تعدد الالهة وانتفاء الف امرين متفرعين للمعلول  
 للسامع وان الحق هو تعقيب الانتفاء الثاني بالانتفاء الاول كما في قوله لوجبت لاكمالك  
 فانه يدل على ان الامر من كان معلوما للسامع لكن عرض المشكك بتعقيب عدم الاكرام  
 بعدم الجبى وهو ليس بمقتضى الاستدلال بل الحق منه بيا فحق عدم كذا الصانع في جميع  
 الازمنة بدليل عدم تحقق الف والاية لا تقيد فلا يكون استدلالا ولا اشارة الى ان  
 التعلق قوله ولو سلم اي لو سلم دلالة الآية على ان انتفاء الالهة في الزمان الماضي بسبب  
 انتفاء الف فيه لم يمتنع وهو وجدة الصانع مطلقا وذلك لانه الحق انه لو تعدد منها  
 الالهة في الماضي لفدت في الماضي لكنها لم تفسد في الماضي فلم يتعد الالهة في الماضي  
 فلما تعدد في الحال والاستقبال والاكفاء ما حصل به التعقد حادثا واللازم باطل  
 الحادث لا ينفك عنها فيكون الصانع واحدا وفيه ما عرفت سابقا ان مقصودنا ان  
 ان نظم الاية ليس استلزاما لمبدأ الابقية لغو ولا محصل الجواب ان نظم الاية

وانتمتع بالغير انما يستلزم مستفاد  
 بالذات ما جئت انه ممتنع فان لم يكن  
 عدم العقل الاول عدم الواجب  
 من حيث انه ممتنع لا وجوبه الا بالبر  
 واما بالنظر الى ذاته فلا يستلزم  
 عدم الواجب والا لم يكن ممكن بالذات  
 لانه لو كان معلوما لممكن واللازم  
 ما يلزم جواز تحقق المعلوم بدون  
 اللازم فيبطل النزوم بينهما  
 فتدبر قوله

يحمل

بهم ١٢٤٢ هـ ١٨٢٦ م

يحمل الاستدلال على ان كلمة لو قد استعملت في ان كان استعملها في المعنى الذي  
 ذكره اب نكثرات يفاققة الخشي اعراض عن الاستدلال بذكر العصام لا  
 يقول ان كلامه التقريرين صحيح بل في تقريره الحق في دقة فتأمل ثم اعلم انه يجوز  
 التمسك باثبات التوحيد بالدلائل العقلية لان صحة الدلائل العقلية بتوقفه  
 على ان الله تعالى واحد ذكره اصغرها في نه فتح الطوالح البيضاء **قوله** ان روح  
 القديم هذا الصريح بما علم التزاما لم يرد بالالتزام الكبراني فلا ينافي فيه والوجه  
 في الصريح عدم التوافق بالضميمات لاسما في الاعتقادات وفي وصفه بالظن  
 الترادف اذ الترادف يقتضي كونه تكرارا محضا بعد ذكر الواجب وتبينه على انه مستغن  
 عن اقامة البرهان بعد اقامته على الواجب كما برهننا عليه صاحب العمدة وتبينه  
 على صحة اطلاقه عليه تعالى قبل قوله هذا الصريح دخل على المقرب ذكره تطويل  
 الجواب عنه بالمضمر لا اعتبار بالضميمات لانه في بيان الاعتقادات وقد يرد  
 بتجديده بما علم ضمن التزاما الرد من مذهب مخالف وهذا يجري في كل ما ظن فيه  
 الاعادة والتكرار وقيل اذا جعل القديم حبرا بعد حبر لا صفة بعد صفة كما عرفت  
 ان الاول هو التراج في المسائل الاعتقادية وجعل تعريف المسند لقصره على المسند  
 المسند اليه لم يكن نصه بما علم التزاما وصفا وفيه انه كيف يصح المحذور ان  
 صفاته تعا فدية الا ان يرد القديم بالذات فيقدم الصفات انما هو بالزمان **قوله**  
 اذا الواجب على دعوى الحق على التصريح والايه اذ ان الدليل بقيد اللازم في  
 نفس الامر لا العلم بالالتزام واه الوجوب كالتقدم لوانه الزات فلما منع طبعه  
 لوازم الواجب في الذات فظهر دليل آخر على التقدم وهو ان هذه الذات واحد  
 فليكن قديما والاكفاء له صانع فلا يكون صانع العالم واحد **قوله** ادلو كما حاشا  
 الى لا حاشا محدث ضرورة فيه وهذا طريقة من المتكلمين وهي المسماة بطريقة  
 الحديث **قوله** وقوله كما وجوده في غيره ادلو كان من ذاته لم يبارقه وجوده  
 ولم يكن مسبوقا بعدم والتالي بطل والامكن ليس جميع ما عناه **قوله** يستقيم

بهم ١٢٤٢ هـ ١٨٢٦ م  
 فيمنع بالغير انما يستلزم مستفاد  
 بالذات ما جئت انه ممتنع فان لم يكن  
 عدم العقل الاول عدم الواجب  
 من حيث انه ممتنع لا وجوبه الا بالبر  
 واما بالنظر الى ذاته فلا يستلزم  
 عدم الواجب والا لم يكن ممكن بالذات  
 لانه لو كان معلوما لممكن واللازم  
 ما يلزم جواز تحقق المعلوم بدون  
 اللازم فيبطل النزوم بينهما  
 فتدبر قوله







ان الواجب  
لذاته سواء خلق  
على الذات او الموصول  
لذاته بل لا يخلو  
من غير احتياج الى  
بذلك المعنى اي ما يتحقق ذاته وجوده  
من غير احتياج الى شئ اصلا

في وجودها فتكون ممكنة فيه والاسرار على باطنه ايضا **قوله** جهالة جنة فابديه  
العقل حاكمة بالصفات وجودها محتاجة الى موصوفها وتبين ان احتياج الصفة الى الموصوف  
الموصوف لا الى ايجادها والالزام كونه الصفة مخلوقة الا انه يقال ان اليجاد بمعنى  
الوجود لا الاخراج من العدم فوجود الصفة يتعلق بانقضاء الموصوف وجودها وبغيره على  
الاستدلال ان الاحتياج الى انقضاء الموصوف وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق  
العدم عليه الذي بناه في القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم بل بوازائه بل في ذلك الاقتضاء  
بالايجاد وقوله وانما قالوا اي في دفع الجهالة ان المراد بقولنا كل ما هو قديم فهو واجب  
لذاته القديم بالذات اي ما لا يتغير عما جازى احواله الصفة القديمة ليست بقديمة  
بالذات بل محدثة بالذات لا احتياجها الى موصوفها فوجودها متعلق بايجاد شئ فلا جهالة  
فيهم عليهم انه لا يثبت حكمهم بكون الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات  
لذات **قوله** حال الحدوث فانها في تلك الحالة موجودة وليست بياقية لانه البقاء هو الوجود  
وجود في الزمان الثاني او استمراره **قوله** لكن لم يدع ان الابد بقاء الصفة نفسها  
الاتحاد في المعنوم هو باطل لانه يضاف الى الصفة كخوبه العلم والقدرة فلا يليق نفس  
المضاف اليه وانما يريد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي بل هو امر اعتباري يحصل في العلم  
العقل من نسبة وجود الصفة الى الزمان الثاني فهو حق لكن يقولوا بانه الاعراض بانه  
يبقى هو نفسها بمعنى ان ليس الخارج الاعراض واما البقاء امر موجود في الخارج  
زائد احال فيها لخلو السواد في الجسم بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة  
وجودها الى الزمان الثاني حتى لا يلزم القول بتجدد الاعراض في كل زمان مع انه مصحح  
لش هذه الحسي وكونها متفككة في البقاء حال الحدوث وحصول الانقضاء فيه بعده  
لا يقتضي وجودا خارجيا للبقاء غير وجود الاعراض فيه بل يفيد ان البقاء وجودا في  
العقل لا في الشئ يجوز ان ينصف بالامور الاعتبارية كجهة الباري للحدوث فانه تعالى  
منصفه لكن لكونه اعتباريا محضا لا يلزم كونه محلا للحدوث **قوله** في التكوين حيث قال  
ان التكوين عين التكوين اراد من قال ان الفاعل اذا فعل شيئا فليسكن الا ان الفاعل

في التقدير الاعتباري  
الاعراض والصفات  
انما يتغير في  
الاعراض والصفات  
واما في الصفات كالكات  
الاعراض والصفات

هذا البراد مع ان كلامه على السنة وان  
لاخذ فعب للمانع من وجوده وان  
المحققين على ان وجوده الواجب  
مع ان الوجود مضاف الى الواجب  
مسألة

والمفعول

والمفعول واما التكوين فامر اعتباري يحصل من تسمية الفاعل المفعول ليس  
مقابل له في الخارج فتأمل **قال المصنف** **المراد** الى القادر العلم **المراد** البصير  
الثاني المراد لانه يدبته العقل جازمة ان اراد ان كبرى دليل هذه الدعوى  
بدية لان الصفة شأ محض بدعي ونظام محكم يرجع النظر عنه فاستأجره وبديهة  
تشهد لانه من احدث مثله لا يخلو الا بهذه الصفات فتبين موصوفها واما التجميع  
والبصير فلادلالة عليها من هذه الجهة فتبينها بالسمع او بانضيمها من التقاضي  
لذا قيل وفيه ان افعال المتعلقة بالمبصرات تدل على انه بصير واجابة الادعية تدل  
على انه سمع كما قيل وفيه انه يكتفي فيها علمه في ان قيل ما ذكره لا يدل الا على قدرته وما  
طبيته وهكذا واما ان لها مبادئ زائدة على ذاته على ما هو المذهب فلا ايجابية اثبات  
المبادئ سمي والحق صحتها بين انصاف هذه الشكوك واطلاقها عليها في ان الشرح  
على ان بذور المشتق يدل على المبدأ عرفا ولغة بل بداهة وقدم الحسي مع ان الجواهر موصوفة  
بغير القدرة والعلم في غير المبادئ فيما بعد لانه مقدار للعلم وغيره وانما فيه الجواهر في باب  
عد الصفات لان نبوتها بسبب ثبوت العلم والقدرة ولم يعرف تلك الصفات لان  
تعريفها فيها في بعد معنى عنه ولم يعكس لان تعريف المشتق لا يفيد تعريف مبداه  
اذ كل من المشتقين يحمل على الآخر في بعض المواد مع المباينة بين مبداهما كما ان الصفا  
هك والكان **قوله** على اضدادها فبما يقابض هذا القاعى اذ للجحداء يقول لان  
لها اضداد ولو سلم ان لها نقابض ولو سلم فلان ان من خلاصتها يجب انصافها  
اضدادها لجواز خلوها شئ في الاضداد كاللواء فانه حال في اللواء والطعوم  
ولذلك عدل بعضهم عنه الى اوضح منه وهو ان الخلوة عن هذه الصفات نقص  
يجب تنزيه الله تعالى عنه وعدل اخروا الى اوضح منه وهو ان المتصف بها المكل  
من غير المتصف فلا خلاصتها بل هو لان الكل من شأ عنه ذلك وهو بعد اقناع  
ذكره الكسائي قوله وايضا قد ورد الشرع بها اعلم ان توقف ثبوت الشرع على  
وجوده وجوده وقدرة وادنه وعلمه واضح واما توقفه على كلامه فلان الشرع

انما هو من صفات  
الاعراض والصفات  
انما يتغير في  
الاعراض والصفات  
واما في الصفات كالكات  
الاعراض والصفات

هذا البراد مع ان كلامه على السنة وان  
لاخذ فعب للمانع من وجوده وان  
المحققين على ان وجوده الواجب  
مع ان الوجود مضاف الى الواجب  
مسألة

هذا البراد مع ان كلامه على السنة وان  
لاخذ فعب للمانع من وجوده وان  
المحققين على ان وجوده الواجب  
مع ان الوجود مضاف الى الواجب  
مسألة



عبارة عن احواله ونواحيه وبالجملة في خطاب المنطق لا متفاد او التحيز والخطاب  
من جنس الكلام بنينا عليه السلام بالكلام لانه مستند الى الفراء فلا يرد ان يثبت الشرح  
كثيرا ما يكون بالالهام **قوله** ليس عرض قد علم من وجوب وجوده انه تعالى ليس عرض لكنه  
قد ثبت سابقا جواز التصريح بما علم ضمنا ولم يلفظ اليه صريحا واعلم ان نسبة الشيء  
**قوله** لانه لا يقوم بذاته والواجب يقوم بذاته ينتج العرض العرض ليس بواجب من  
الشكل الثاني في غير عكس النتيجة يحصل المطر ولو قد ثبت الكبري لا يحتاج الى العكس  
طرق منها ان العرض على كل الى الكل والواجب مستغن عنه ومنها ان العرض يعمم الغير في الوجود  
التحيز والواجب ليس بمميز عن التبعية ومنها ان العرض في ذات الممكن ومنها ان  
العرض محله ان كل واجبا بعد الواجب وان كل حادثا من اول بالحدث والاولى  
بنفي العرضية صفاته لانها انبثت بالعرض وكأنه اجتمع الى نفي العرضية عز ذاته لا بهام  
اطلاق النور عليه تعالى في الشرح عرضية ذكره العصام وفيه ان بينا المعتقدات لا  
يوجب ان يكون لرفع الابهام بل يحيلنا ان نعتقد ان ذاته ليس عرضي فكانه لئلا اورد  
كأنه ثم قال والاولى ان يقول ليس بصفة لانه العرض احضر اذ لا يقال لصفاته تعالى  
اعراض **قوله** ولانه يمتنع بقوة تقريره الواجبات والعرض ليس سابقا فالواجب  
ليس عرضي والدليل على ان العرض ليس سابقا لانه لو كان باقيا لما البقاء في غاية اذ  
لا معنى للبقاء كما انه لا معنى للاسود بلا اسود قبله من قيام المعنى بالمعنى **قال المحقق**  
الجبالي يعني ان تصور الواجب آه قد علم سابقا ان الواجب محدث بجميع ما سواه  
فاذا تصور بعنوانه انه محدث بجميع ما سواه على النمط البديع والنظام الحكم على بنو  
هذه الصفات له بالبدئية لانه كون العالم صادر منه تعالى على هذا النمط يدل على  
كونه عالما وكونه حادثا يدل على كونه قادرا ومريدا وكونه قادرا ومريدا يدل على كونه  
حييا لا يرد ما يقال ان احدا ان العالم على هذا النمط انما يدل على انصافه بصفاته  
المذكورة اذ كان بلا واسطة لكن يجتمعا في احدا له بواسطة من رصا رصا بالواجب  
كله هو من هذا القدماء الحكماء حيث ذهبوا ان العالم صادر عنه من غير قصد وغور فيكون

فانه قبل العرض له تحيز في نفسه وان كان سوا  
في ذلك تعينه فالأحوال التي هي غيرة  
تعاينها اجب لانه لا يخفى ان العرض  
هو الجوهر وهو صانع لانه يتغير بخلاف  
واحد او ثلثه او اربعة من متواتر لا يتغير  
في الاصل انما يتغير في التبعية فلو تقرر  
الاعراض القائمة بالجوهر تعالى لبعض  
العكس من جهة

فانما غير العرض كان البنية ذكر العرض لا العرض  
والا كما ذكره في المخطات انما عالم بلا علم اعليه  
منه ترتيب الانسداد والنفقات

ذلك

ذلك الوسط متصف بهذه الصفات في الواجب لان الواجب بلا قصد لا يدل  
على شيء من هذه الصفات وقيدنا الواجب بلا قصد لانه الواجب على الارادة كما هو مقتضى  
المتأخرين في الحكماء حيث ذهبوا الى انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان فعله وانما  
لم يفعل لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والشرطية الثانية لازمة الوجود  
بالنسبة الى ذاته لا يدل على نفي الصفات المذكورة ولذلك قالوا انها من الصفات  
**قوله** لان ذلك الوسط آه علة لعدم الوجود ويعني لا يرد ما يقال لانه ذلك الوسط  
من جملة العالم لكونه ماسوي الله وصفاته فيكون حادثا فلا يصدر عنه تعالى بالواجب  
لانه انما الموجب القديم لا يلقى حادثا **قوله** ولا يخفى آه يعني ان هذا الجواب فانتم اذا  
بين ان ماسوي الله حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من  
الاعيان والاعراض لكن لم يثبت في سبق ان جميع ما سواه حادث فللمعترض  
ان يقول يجوز ان يوجب الواجب وجوده مخرجا ليس كسبم والجبالي قد عاقدرا  
يقول هو الذي اوجد العالم الجسماني بالاختيار **قوله** له مدخل في بديهة الحكم ولذا اعتبر  
النمط البديع والاف يمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لانه الشر  
الموجب القديم لا يكون حادثا ثم يستدل بنبوت القدرة والاختيار على نبوت العلم  
لانه صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يكون الا مع العلم ثم يستدل بنبوتها على  
نبوت لانها صفة توجب صحة العلم والقدرة **قوله** وظاهر كلام الشارح آه يعني ظاهر كلامه  
على ان تصور الواجب بالعنوان المذكور يدل على نبوت السمع والبصيرة لكن فيه ما قل  
اذ لا دلالة لاحداث على وجه الاتفاق عليهم كفاية العلم بالمسموعات والمبصرات  
في ذلك بل نبوتها كما عرفت اما بالسمع او بالابصار فيصيرها من النقصا وقيل المراد بها ادراك  
المسموعات والمبصرات فيكونا من قبيل العلم فلا اشكال في الدلالة وقيل  
هنا جرياء هذه الشكقات عليه تعالى واما ان مباديها موجودات متغيرة فذلك متغيرة  
مطلب آخر في قوله وله صفات واما قال ظاهر كلام الشارح لاحتمال ان  
يعتبر فيه التغليب قال بعض الفضلاء لا يخفى ان الحوادث قد ترتب على وجود المسموعات

لان الواجب حادثا كالقسط الغنى غرائب  
عندهم ولو كان غرضهم بيان حدوث الكل  
فدلالة دليلهم عليه منسوبة الى الله تعالى

والا انتم خلف العلول في العلة القارة فيكون قد  
والا انتم خلف العلول في العلة القارة فيكون قد

وذا تصور الواجب لوجوب لانه بدون



والبصريات كما اذا وجدت صاعقة في بيت من صوتهما ان كانا اطلعت  
صورة حسنة فحصلت شهوة في رجل فبوت الاول شهوة الثاني حصل الامور  
او البصرة الداخلة في النمط البديع فكلوا مخلوقة لله ومعلومة فيكون اثباته في  
السمع والبصرة كما يجمع ادراك للسمع عات والبصرة في ضمن اثبات هذه  
المنشآت لم تهاجم قال انه لا يدرك امور السموعة والمبصرة مع انه يعلم ما يترب  
عليها من الموت والشهوة كان خارجا عن اهل السنة في قولهم انه تعالى يعلم الكليات  
والجزئيات **قال الشيخ** وهذا مبني على ان بقاء الشيء الى الدليل مبني على فاعلم انه  
مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وبطلان التالي مبني على القيام معناه  
المتبعية في الخيرة **وقوله** والحق انكار لمبني كل من العدمتين يعني ان البقاء ليس هو  
جودا كما ذهب اليه البعض بل هو نفس استمرار ليس هو موجودا زائدا على الوجود كما  
توهمه الآخر بل هو نفس الوجود مقيس الى الزمان الثاني فان وجود الشيء و  
كونه في الاعمى بالنسبة الى اول زمانه يوصف بالحدوث وبالنسبة الى ما بعده يوصف  
بالبقاء والاسمرار ويمتد بامتداده فيوصف بالطول والقصر والكلية بحسب  
اختلاف الاعتبار قال لا تصح هنا في هذا المعنى بقاء الحوادث واما البقاء في الوجود  
فهو امتناع العدم **وقال** المواقف بقاء الواجب ليس عبارة عن وجوده في زمانه  
هذا ثم قال لا تصح هنا في بقاء الشيء وجوده لا كثر من زمان واحد بعد الزمان الاول  
قال العصام وفيه ان هذا التعريف يقتضي عدم كفاية الوجود في الزمان الثاني  
بل لا بد من الوجود في الزمان الثالث الا ان يكتفى مراده بالزمان الاول زمان الحدوث  
وهو ليس الوجود عند الحكماء فيكتفى في البقاء الزمان الثاني للوجود انتهى **قوله**  
وجد فلم يبق آه دفع لتوهم التناقض بين هذه القول والقول ببقاء ليس هو  
زائدا **قوله** وانه المقياس آه يعني ان المتبعية في التحيز ليست مساوية لقيام  
الشيء بالشيء اذا الثاني يتحقق في قيام صفات الله تعالى بذاته بدو الاول فالاول  
الزم كونه محييا في قيام نفس التحيز بالمتبعية بدو الاول فالاول  
الزم كونه محييا في قيام نفس التحيز بالمتبعية بدو الاول فالاول

اذ يكون وجوده في زمانه  
وحيث ان الوجود في زمانه  
هو الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني للوجود في زمانه  
الزمان الاول

الاول والآخر كونه تعالى متحييا في قيام النفس المتحيي بالمتحيي بدو الاول والآخر  
الزم وفي مثل قيام الحي بالحي بدو الاول والآخر المتحيي بالمتحيي بدو الاول والآخر  
بما بل للزم المساوي ان يكتفى بين الشئين ارتباط مقصود لجعل الاول بقاءا للثاني  
وهذا المعنى يوجد بين العرضين والجوهرين كما يوجد بين الجوهر والعرض بل يوجد  
في المعدومين **قوله** وان انتفاء الاجسام ابطال لقوله ميتع بقاء الاعراض بعد بطلان  
دليله فان بديهته العقل جازمة ببقائها بمجاورة الحس وقولهم ان الحس يحيز بين الشئين  
وشبهه ويظن ان المجردة المقصود يحكم بالبقاء مردود بان فاعلم على في الاجسام و  
الحقيقة اطلقوا على بقاءها والقول بالبقاء مجموعته المتشرك بين الاجسام  
جسام والاعراض وآثار الدليل على خلافه باطل لكونه مصادا للضرورة وتخصيص  
للضروريات العقلية بالشبهة الوهمية فالفرقة بين الاجسام والاعراض بان الاول  
لا دليل على عدم بقاءه وانه الثاني فالدليل على عدم بقاءه حكم **قوله** نعم حكمهم  
ان حكم الحكماء بقرينة اشتراكهم بالقول يجوز قيام العرض والعرض بقرينة التقابل في  
البحث فلا بد ما قبل الاول في حكم الحكماء لانه المنبأ من الاضمار في حكم الحكماء يعني  
انهم تمسكوا في قيام العرض والعرض بانه يقال حركة سريعة وحركة بطيئة ولا يقال تسريع  
وبطئ الا باعتبار حركة فيكون كل من السرعة والبطء من الاولوية للحركة وورده الثاني  
بانه غير تام لانه ليس في الحركة السرعة وجودا في الحركة والآخر السرعة وكذا  
الحال في الحركة البطيئة فكل من السرعة والبطء حالة اضافية غير موجودة في الوجود **قوله**  
وبهذا يتبين اني بما ذكرته ان الحركة واحدة سريعة بالقياس الى حركة وهي بطيئة  
بالقياس الى اخرى فظهر ان اختلاف الحركة بالسرعة والبطء ليس بالذات بل بالاضافة  
ولا السرعة والبطء بقبول الشدة والضعف فلا يكونان فصلين اذ لا تشكيك  
في الذات والذاتيات **قال الشيخ** وعلى ان الزيادة ظاهرة ان هذا التسع غير متدرج في  
قول الشيخ وليكن ذلك فانه المعنى بمعنى ما يبقا بل الذات لا يطلق الا على الامر الموصوف  
وايضالا يتصور التحيز في الامر لا اعتبارا لابتدائه ولا بالمتبعية فلا يكتفى مبني عليه وقد

في الدليلين قيام الحقيقة

في الدليلين قيام الحقيقة

في الدليلين قيام الحقيقة







عند الحكماء والشعراء

كلامهم على نفى الجوهرية عنه بوجهين اقدمهما الامكان والاخر زيادة الوجود فالله تعالى  
 منزله عن الامكان فزيادة الوجود **قوله** واما اذا اريد به الجوهر يطلق على معاني ال  
 الموجود الغنى عن الخلق والتواجبه هو هذا المعنى والثاني الماهية التي اذا وجبت كانت  
 لا في موضوع وهذا المعنى بفضة زيادة الوجود والشيء ذهب الى ان وجوده عينه  
 فلا يطلق الجوهر عليه والامام الى ان وجوده تعالى زائد عليه فثبتا وله **الثالث** القابل  
 للصفة والرابع الشئ الذي تتقارب عليه الصفات والحق لا يطلقون الجوهر  
 عليه مذهبين المعنيين الآخرين بناء على استحالة قيامه الصفات بذاته تعالى وقد  
 يطلق الجوهر على الذات والحقيقة ولا شك في تاوله للجوهرية ذكره الشريف في حاشيته  
 حكمة العين وقد يطلق على معنى الممكن المستغنى عنه المحل والمختار بالذات  
 في مجموع المعاني بسبعة ذكره مذهب المعنيين الدواني فالجوهر والجسم بمعنى القائم  
 بذاته او الجود في موضوع لا يمتنع بثبوته تعالى واما المنع عنه وصفه تعالى من حيث  
 التوقيف ابهاما مع باطل ابهام الموافقة مع محجة والفساد وقال الشارح  
 مع تبادر الفهم الى المركب والمخير والممكن بزيادة قوله والممكن لكافة الاولى كقوله الاولى  
 اشارة الى مذهب المتكلمين **والثالث** انه قد ذهب الحكماء **قال الشارح** فانه قيل في قوله بالا  
 جماع **قال** العصام كلمة التوحيد شهدت باطلاق الوجود فانه قولنا لا اله الا الله بقرينة  
 لا اله موجود الا الله **قوله** وقد يطلق جواب آخر للسؤال **وقوله** مترادفة فيه لانه لا اتحاد  
 بين معنومات هذه الالفاظ الا بزيادة الترادف التناهي في الصدق والموجود  
 لازم للمواجب في معنومه فيكون لازما لمعنوم الثلاثة فلا يرد انه لا اختصاص له بالواجب  
 بعد ثبوت الترادف بين الالفاظ الثلاثة **قال** العصام ويكفي ان يقال ان الله يلزمه  
 الواجب القديم والموجود ويكفي في الاذن اطلاق لفظ الملزوم قاله الموافق  
 ليس الكلام في اسما الاعلام الموضوع في لغات وانما النزاع في الاسماء الخاضعة  
 من الصفات فذهب المعتزلة والكلامية انه اذا دل العقل على انصافه بما جاز اطلاق  
 وكذا القاضى بوبكر البافلا لانه لم يرد كونه موجودا بالابليق بكونه زيادة **قال** في المقاصد

فلا يلفظ خدائي ويشارى بالثبوت مع  
 خدائي بل هو انما في سائر اللغات مع  
 شعورهم انهم غير خدائي وانما هو في  
 ذلك على الاذن الشريفي وهذا يقال لا  
 خلافة في اطلاق ما يرد في الاسماء الواردة  
 في الشرح ذكره في المقاصد

في قوله لا اله الا الله  
 لا يرد كونه موجودا بالابليق  
 بكونه زيادة

لا يكتفي في صحة الاطلاق مجرد وروده في الكتاب السنة كالكبر والمستعزى والرأى  
 بل يجب ان لا يخرج عن نوع تعظيم ورعاية اذ لا يورود قد يكتفي بقتضاء المقام  
 والسياق الكلام انتهى وذهب الاشعري ومثابرة الى انه لا بد من التوفيق وهو الخي  
 لا صباط لعظمة النظر فلا يكتفي في عدم ابهام الباطل بمبلغ ادراكنا فلا بد من الاذن  
 الشريفي وذهب الغزالي جواز اطلاعا ما علم انصافه تعالى على طريق التوضيف  
 دونه التسمية لانه اجراء الصفة اختيار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت الالمانع  
 واما التسمية في السمي ولا ولاية فيه الا للاب والملك ومن يجري مجريهما وهو منزلة  
 عن المقهر فينبذ ذكره في الموافق وتوقف امام الحرمين وقال مع الجواز وعدمه  
 الحلق والحرمة وكل منهما حكم شرعي لا يثبت الا بدليل شرعي والقياس انما يجري منه  
 العمليات دونه الاسماء والصفات واجيب بان التسمية من العمليات وافعال  
 التي ذكره في المقاصد **قوله** وفيه نظر قال العصام بوجوه الاول من الترادف  
 والثاني انه ان شرط في توهم الترادف التناهي فالقديم اعم من الواجب وانتم  
 التناهي هي اعم من الله وانما التناهي مجرد التناهي حتى يكتفي بالاعم مرادف للآخر  
 فلا وجه لطلبه غير الموجود مترادفات دونه والثالث من كفاية التوقيف على اطلاق  
 المراد في اطلاق مرادف آخر والرابع منع كونه الموجود المشعر بزيادة الوجود لا زالا  
 للمواجب الى مس من كفاية الاذن في الملزوم في الاطلاق اللازم اذا اطلاق الملزوم  
 لا يزد عليه افاة ثبوت اللازم والنبوت لا يكتفي في اطلاق اللفظ ولو كان كافيا  
 لم يحجج اطلاق تلك الالفاظ الى ما ذكره ذلك في ثبوت القديم والوجوب والوجود لثبوت  
 انتهى **قال الشارح** ولا مصورا في صورة ان هذا التفسير الى ان ليس المراد في  
 الصورة التي جاءت من قبيل الغير بل المراد في الصورة مطلقا والمعنى انه ليس بواجب  
 الى الصورة لانه ليس في صورة التفصيل للنسبة كما في قولهم نسفة اي نسبة الى  
 الفسق فلا حاجة الى ما قال العصام انه جعله صفة تسمية كالتام واللابس لاهم  
 مفعول لكن انما لم تعرف غير ما علل فقال ثم قال ان الصورة وغيرها لا يثبت

انما هو في الاذن الشريفي  
 لا يكتفي في صحة الاطلاق مجرد وروده في الكتاب السنة كالكبر والمستعزى والرأى  
 بل يجب ان لا يخرج عن نوع تعظيم ورعاية اذ لا يورود قد يكتفي بقتضاء المقام  
 والسياق الكلام انتهى وذهب الاشعري ومثابرة الى انه لا بد من التوفيق وهو الخي  
 لا صباط لعظمة النظر فلا يكتفي في عدم ابهام الباطل بمبلغ ادراكنا فلا بد من الاذن  
 الشريفي وذهب الغزالي جواز اطلاعا ما علم انصافه تعالى على طريق التوضيف  
 دونه التسمية لانه اجراء الصفة اختيار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت الالمانع  
 واما التسمية في السمي ولا ولاية فيه الا للاب والملك ومن يجري مجريهما وهو منزلة  
 عن المقهر فينبذ ذكره في الموافق وتوقف امام الحرمين وقال مع الجواز وعدمه  
 الحلق والحرمة وكل منهما حكم شرعي لا يثبت الا بدليل شرعي والقياس انما يجري منه  
 العمليات دونه الاسماء والصفات واجيب بان التسمية من العمليات وافعال  
 التي ذكره في المقاصد







مسبوقة بالجرم وقوله اي بيا، وجه النظر ان الاسم الاذن بالشئ اذ هو عبارة  
فان الطبيب آه قوله لكن التجري فان معناه قسمه الشئ الى اجزائه كما سيعبر لفظ  
قال بعض الفضلاء ان اسره و الصواب ان يقال يعتبر في الاخلال كونه ما الى الاخلال ما منه  
التركيب لانه الاخلال عبارة عن بطلان التركيب عوده الى الاجزاء الاحدية والتجري  
والتبعض عبارة مطلق الانقسام وقوله انه يلزم ان يكون ذلك معتبرا في التجري  
والتبعض ايضا لانه الاخلال معتبر فيها كما فسرنا في جرح حيث قال وباعتبار الاخلال  
اليها متبعضا ومجريا والحق انهما بمعنى مطلق الانقسام لغة بخلاف المعنى العرفي  
قوله وهذا المعنى هو الذي نفى عنه لان لها معناه آخر مثل السؤال الحقيقة بالشئ  
على ما في شرح المفتاح في بيا، قوله ومارب العالمين قال رب السموات والارض  
وما بينهما انتم موقنين انه يحتمل ان يكون فرعوه قد سأل عن خصوصية ذاته  
نعم فاجاب موسى بالوصف تشبها على ان خصوصية تلك الحقيقة محبوبة عن عقول  
البشر ومثل السؤال عن الوصف كما في المفتاح نقول ما زيد وجوابه الكرم ومحض  
وانما حمل على المعنى الذي نفى عنه نعم لا يستلزم التركيب المنا في اللجوء اما  
السؤال عن الحقيقة المختصة به نعم والسؤال عن الوصف فهو نعم متصف به عنه  
التكاملين فلا يجوز تعلق عرضة بنفي ذلك واما عند الفلاسفة فلا يوصف الواجب  
بالحقيقة وبالاوصاف في المتغايرة لوجوده قوله لكن ليرد آه يعني ان التقريب ليس  
بتمام لانه الاعتبار في المائبة الفسرة باي جنس الاجناس هو الجنس النحوي  
بمعنى ان كل الجنس المنطوق اي المقول على المختلفين بالحقائق كما يدل عليه ما  
نقل عن المفتاح فالجنس النحوي اعلم لشموله الحقيقة النوعية ايضا فانهم يعيدون التبر  
جنبا فلا يلزم من اتصافه بالحيانة اللغوية التركيب في ذاته لجواز ان يكون له نعم  
حقيقة نوعية فلا يلزم تغييره عما ارتكبه فللزم التركيب في هوية لان ما  
به الاشتراك عزيز مابة للاعتياز واجيب انه يجوز ان يكون المحبر امر اعد ما عنه داخل  
في هوية وقد عرفت سابقا ان الحيانة بالمعنى العرفي ان كانت في الجنس الاصطلاحي

وفيدان السؤل باحوال كانه هو هو الخ  
المستند في التركيب يجب الاحتراز  
جميعه من الخطا

واما ثلثة الحقيقتين في الوصف  
المطلق والمعلوماتي المطلق وخلفه  
فلا يبيح مجازة في اللغة ولا في  
العرف ولا في الاصطلاح من جهة  
التسمية

العرف  
 اسم من اسماء  
 ثم هذا ثلثه اشياء والاسم هو  
 اي وضع الاسم والاسم  
 غير الاسم والاسم  
 في شرح القاصدة

لا بالمعنى

103

بالجانب للقول **قوله** لا ما هو به بقاء النسبة بين المعنيين والفرقة عليه قولان 2  
 يوجب التمايز بقول مقومة فلا مرد هذه الاشارة الى **قوله** لا يمكن في مكان  
 المكان فقال لا يمكن لا في المكان كالمقال في القول يدل عليه قولهم يمكن لا تكون وانما  
 ذكر قولنا في مكان ولم يكف بقوله ولا يمكن مع ان التمكن لا يكون الا في مكان لا يقتضيه  
 بعموم النفي رده على المجسمة بل ان بين معنى تاكل مكانا بمعنى المكان العلوي ولا التمكن  
 بحيث يجمع الاقدار ونفيه عنه **قوله** متوهم كما هو من هذه المتكلمين او متحقق  
 على ما اضاها افلاطون وهو وصفه للبعد او النفوذ لانه يقسم كالبعد الى الموصوم و  
 المحقق **وقوله** سيمونه اشارة الى تغير المكان في اثناء نفيه التمكن وقوله قائم  
 بالجسم الى عند المتأين او قائم بنفسه ايضا عند القائلين بقاء المكان بعد مجرد موصو  
 لمهم من احوال خلوه ان غل ومنهم من يجوز ذلك وهم القائلون بوجود الحلاء  
 والمنكوبة وان يجوز الحلاء لكنهم ليسهم يقولون بوجوده بل هو عدم محض عندهم في  
 التعريف انه نفوذ بعد الجسم في بعد جسم آخر حيث تماس السطح الظاهر للظاهر  
 الحاوي للسطح الباطن لما نفذه فيه عند المتأين ونفوذ ابعاد الجسم بكليتها  
 في البعد الموجود عند افلاطون ونفوذها في البعد بكليتها في البعد الموصوم عند  
 المتكلمين لا المكان السطح الباطن للحاوي المماس لجميع السطح الظاهر للموصوم  
 واما البعد المجرد القائم بنفسه واما البعد الموصوم فلا يضر عدم صدق التعريف  
 المتأخوذ عنه على ما هو الاخذ تعريفه على مذهب **قوله** بوجود الحلاء اي  
 وجودا وهما او محققا في شمل البعد الموصوم فلا يرد ان التعريف لا يصدق  
 الا على البعد المحقق ولو قال عند القائلين بالحلاء وترك الوجود كذا في حلقا  
 للموصوم ثم المكان عند العامة ما يمنع الشيء من النزول ولو حل التمكن بهذا المعنى  
 ليصح ايضا نفيه عنه تعالى وقوله تعالى والذات منزلة عن الامداد اي موصوما او محققا  
**وقوله** او غيره عطف على جسم لا ان غل للفراغ اما ملئته وهو الجسم او غيره ملئته  
 وهو الجوهر الفرد **قوله** المتكلم اخف من المتحيز لا الجيز معروف بما ذكره **قوله** في

١٠  
 ٢  
 فذهب صاحب الصحاح الى ان المكان مفعول من يكون  
 واعتد عن لزوم البع بقرينه ولما ذكر لزوم البع من الخلق  
 اسلب قيل يمكن كما قالوا من السكنى لا يكون التعريض بمكان  
 بقوله لا من يكون يدل عليه قوله يمكن لا يكون الوجه كون البع أصليا  
 بناء على ان الأصل في الاستعمال على غير السكنى من السكنى  
 فهو كما كانت في أمثال بنه اللجام واما غلبت مع الفارق  
 فنقول يمكن دون مفعول من كان ويكون فعلا من يمكن حيث ذكره  
 فنقول يمكن مفعول من كان وفي مكان ثمة أقوال الأول انه مفعول  
 في مادة كان ويكون وهو قول صاحب الصحاح والثاني انه  
 مفعول من كان ويكون وهو قول صاحب القاموس والثالث انه  
 مفعول من كان ويكون وهو قول صاحب التمام

فقد قلنا ان المكان هو الارض  
عندكم ولكن المكان انقص  
عن المكان موضع الارض  
كما قيل ان المكان انقص  
له بخلاف ان المكان انقص







وهذا عند المتكلمين او امر جوه ولا يجوز كونه ماديا والامر من حصول  
 الجسم فيه تدخل الاجسام فهو بعد مجرد وهذا مذهب الاشعرليين ويسمونه  
 بعدا مقلوذا لزمهم انه قطر عليه البداهة وصحفة بعضهم بالمقلوذا لئلا  
 ان بعد له اقطار ويجوز ان يكون جوهر الغياض بذاته وتوارد المتكلمات عليه مع  
 بقائه بصفته مكانة متوسط بين العالمين اعني الجوهر المجردة والاجسام وحيث  
 الاقسام الاولى للجوهر كونه لا حتمه على ما هو المشهور فذكره في شرح هداية الحكمة  
 قوله على وجود الجوز كانه هو مذهب الحكماء القدم والحدث من صفات كونه كذا  
 هو المشهور ولو اراد بالقديم ههنا معنى الازل والسميكة الازلية المعلوم غير مسلم على المعنى  
 الازلية غير متناهية ذكره المحقق المحدث واما عند المتكلمين القائلين بان الجوز معدوم  
 محض فلا يلزم من كونه في الازل قدمه فلا يليق الاستدلال على مذهبهم فلا يليق  
 دليلا تحقيقا قال بعض الفضلاء ولعل الشرح اراد بقديم الجوز ازلية وهذا  
 حال في حقه تعالى اذ لا يلزم من كونه للجوز وضع مخصوص ازل في رايه بالاشارة  
 الحسية وان كان امرا وحيدا وان لم يكن الباري محتاجا الى ذلك الامر الواسع في الازل كل  
 في عليه تعالى او اراد بقديم الجوز قدم التميز وهو عند المتكلمين اذ يلزم من توالي  
 الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويبطل بهاء التطبيق  
 ومنه ان الاحتمال الى الامر الواسع لا ينافي الوجوب في الاكوان الغير المتناهية  
 لم يجوز ان يكون له تعالى كون واحد في ذلك الجوز مستمر من الازل الى الابد وانما يلزم  
 لو كان كونه من قبل الاعراض التي لا تنفي زمانية كذا قيل **قوله** والاكوان من الوجوب  
 العينية لانه المتكلمين وآء الكثر والاعراض النسبية باسمها الا انهم قالوا بوجوب  
 الاكوان الاربعة الحركية والسكنى والاجتماع والافتراق **قوله** هذا التردد يدافع  
 لما يتوهم من ان هذا التردد يوجب اذ لا يتصور شئ عاصيه او نقصانه في  
 جميع المذاهب **قوله** حاصل الدفع ان هذا التردد لا يظا بطلانه على جميع الاحتمالات  
 الحاشية عند العقل او هو تردد بالنسبة الى المعنى المعنوي للجوز اذ هو يطلقونه

وهذا عند المتكلمين او امر جوه ولا يجوز كونه ماديا والامر من حصول  
 الجسم فيه تدخل الاجسام فهو بعد مجرد وهذا مذهب الاشعرليين ويسمونه  
 بعدا مقلوذا لزمهم انه قطر عليه البداهة وصحفة بعضهم بالمقلوذا لئلا  
 ان بعد له اقطار ويجوز ان يكون جوهر الغياض بذاته وتوارد المتكلمات عليه مع  
 بقائه بصفته مكانة متوسط بين العالمين اعني الجوهر المجردة والاجسام وحيث  
 الاقسام الاولى للجوهر كونه لا حتمه على ما هو المشهور فذكره في شرح هداية الحكمة  
 قوله على وجود الجوز كانه هو مذهب الحكماء القدم والحدث من صفات كونه كذا  
 هو المشهور ولو اراد بالقديم ههنا معنى الازل والسميكة الازلية المعلوم غير مسلم على المعنى  
 الازلية غير متناهية ذكره المحقق المحدث واما عند المتكلمين القائلين بان الجوز معدوم  
 محض فلا يلزم من كونه في الازل قدمه فلا يليق الاستدلال على مذهبهم فلا يليق  
 دليلا تحقيقا قال بعض الفضلاء ولعل الشرح اراد بقديم الجوز ازلية وهذا  
 حال في حقه تعالى اذ لا يلزم من كونه للجوز وضع مخصوص ازل في رايه بالاشارة  
 الحسية وان كان امرا وحيدا وان لم يكن الباري محتاجا الى ذلك الامر الواسع في الازل كل  
 في عليه تعالى او اراد بقديم الجوز قدم التميز وهو عند المتكلمين اذ يلزم من توالي  
 الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويبطل بهاء التطبيق  
 ومنه ان الاحتمال الى الامر الواسع لا ينافي الوجوب في الاكوان الغير المتناهية  
 لم يجوز ان يكون له تعالى كون واحد في ذلك الجوز مستمر من الازل الى الابد وانما يلزم  
 لو كان كونه من قبل الاعراض التي لا تنفي زمانية كذا قيل **قوله** والاكوان من الوجوب  
 العينية لانه المتكلمين وآء الكثر والاعراض النسبية باسمها الا انهم قالوا بوجوب  
 الاكوان الاربعة الحركية والسكنى والاجتماع والافتراق **قوله** هذا التردد يدافع  
 لما يتوهم من ان هذا التردد يوجب اذ لا يتصور شئ عاصيه او نقصانه في  
 جميع المذاهب **قوله** حاصل الدفع ان هذا التردد لا يظا بطلانه على جميع الاحتمالات  
 الحاشية عند العقل او هو تردد بالنسبة الى المعنى المعنوي للجوز اذ هو يطلقونه

على الترتيب والتناقص يقال زيدنا المسجد على الكرسي مع انه المسجد ازيد من زيد الكرسي  
 انقص منه ثم ان عدم تصور الشئ الى آه لا يضر المستدل بالزيادة والنقصان مع الجوز  
 باطلاق باجماع العقلاء وكذا قوله والاجزاء ليس وى لا يفرض لزوم ان يتجزى تجزى  
 غير متناهية ثم قوله مبنى على تناسل الابعاد على قدره الشرح مبنى عليه وانما  
 بانه اما ان ينقص عن الجوز فيبقى متناهي اوب وبه او يربط عليه فيبقى متجزيا لا يليق  
 مبنيا عليه على ما لا يخفى ما لا يخفى **قال الشرح** لان الزمان عندنا اي عندنا محل الحيا  
 امر موهوم كالحكاية متجدد مثل الساعات بقدرها اليوم ويقدره الاسبوع ويقدره  
 الشهر وبذلك الكيفية عبارة عن موهوم يقدره منهم ازالة لاهمهم في تحته تعاكس التقدير  
 علم الخاطيء فاذا قال من قدم زيد يجاب بطلوع الشمس على ما به واذ اقال من طلعت  
 الشمس يجاب بقدوم زيد على ما به وعند الفضلاء هو مقدار حركة الفلك وهو قول ارسطو  
 وهو المشهور او هو جوه مجرد المادة ممكن الوجود وهو مذهب افلاطون او هو جوه مجرد  
 عنها وواجب الوجود لا يقبل العدم بذاته وهو مذهب القدماء منهم وقيل هو الفلك الاعظم  
 لانه محيط بكل الزمان وقيل هو حركة لانه غير فاركا للزمان والله تعالى منزلة عن ذلك  
 اذ ليس شأنه بجدد او مقدار الحركة او غيره مما ذكرناه كقوله امارات الامكان والمغنى  
 ان وجوده مع الزمان لانه المتعلق بالزمان حال وجوده غير متناهي منطبق على اجزاء  
 الزمان او على طرف الزمان وهو الازل والاول يسمى زمانيا والثاني دفعيا ومن هذا  
 لا يوجد بدو الزمان بخلاف الامور الثابتة فانها كجست اذ فرض انتفاء الزمان فهو موجود  
 فوفق بين كانه وبين كان زيد ويلي فان وجوده مستمر مع الزمان لانه واما وجوده  
 زيد فانه في الزمان ومنطبق عليه لا يوجد بدو الزمان ثم ان الزمان كمال لا يجري عليه  
 فلا يجري على صفات القديمية وانما الشرح بقوله والله منزلة عن ذلك ان هذه  
 المسئلة مشتركة متفقة بين الحكماء والاشعرية معانية انه لم يلتفت الى المذاهب  
 الاخرى في الزمان كمال صغفها **قوله** على المشبهة وهو قوم شبهوا الله بالمخلوقات  
 والجسم غلاتهم على الجسم العرف وغير غلاتهم على انه جسم لا كاجسامهم

وهذا عند المتكلمين او امر جوه ولا يجوز كونه ماديا والامر من حصول  
 الجسم فيه تدخل الاجسام فهو بعد مجرد وهذا مذهب الاشعرليين ويسمونه  
 بعدا مقلوذا لزمهم انه قطر عليه البداهة وصحفة بعضهم بالمقلوذا لئلا  
 ان بعد له اقطار ويجوز ان يكون جوهر الغياض بذاته وتوارد المتكلمات عليه مع  
 بقائه بصفته مكانة متوسط بين العالمين اعني الجوهر المجردة والاجسام وحيث  
 الاقسام الاولى للجوهر كونه لا حتمه على ما هو المشهور فذكره في شرح هداية الحكمة  
 قوله على وجود الجوز كانه هو مذهب الحكماء القدم والحدث من صفات كونه كذا  
 هو المشهور ولو اراد بالقديم ههنا معنى الازل والسميكة الازلية المعلوم غير مسلم على المعنى  
 الازلية غير متناهية ذكره المحقق المحدث واما عند المتكلمين القائلين بان الجوز معدوم  
 محض فلا يلزم من كونه في الازل قدمه فلا يليق الاستدلال على مذهبهم فلا يليق  
 دليلا تحقيقا قال بعض الفضلاء ولعل الشرح اراد بقديم الجوز ازلية وهذا  
 حال في حقه تعالى اذ لا يلزم من كونه للجوز وضع مخصوص ازل في رايه بالاشارة  
 الحسية وان كان امرا وحيدا وان لم يكن الباري محتاجا الى ذلك الامر الواسع في الازل كل  
 في عليه تعالى او اراد بقديم الجوز قدم التميز وهو عند المتكلمين اذ يلزم من توالي  
 الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويبطل بهاء التطبيق  
 ومنه ان الاحتمال الى الامر الواسع لا ينافي الوجوب في الاكوان الغير المتناهية  
 لم يجوز ان يكون له تعالى كون واحد في ذلك الجوز مستمر من الازل الى الابد وانما يلزم  
 لو كان كونه من قبل الاعراض التي لا تنفي زمانية كذا قيل **قوله** والاكوان من الوجوب  
 العينية لانه المتكلمين وآء الكثر والاعراض النسبية باسمها الا انهم قالوا بوجوب  
 الاكوان الاربعة الحركية والسكنى والاجتماع والافتراق **قوله** هذا التردد يدافع  
 لما يتوهم من ان هذا التردد يوجب اذ لا يتصور شئ عاصيه او نقصانه في  
 جميع المذاهب **قوله** حاصل الدفع ان هذا التردد لا يظا بطلانه على جميع الاحتمالات  
 الحاشية عند العقل او هو تردد بالنسبة الى المعنى المعنوي للجوز اذ هو يطلقونه



وس في الفرق احدى كسبون كل من غير مصيب في بالتعزية والمراد بالبلغ وجه البليغ  
بالنسبة الى عدم التفصيل والتوضيح لا الابلغ من كل وجه والالفاظ المترادفة كالتبعض  
والمبخرى والمحدود والمتناهي والتفصيل باعلم التزاما انه واجب علم انه قد علم ولا  
علم انه ليس بحسب علم انه ليس بصور ولا محدود ولا متناه ولا موصوف باليكيفية  
وكي علم انه ليس بشريك بل واحد علم انه لا يحدوم وما علم انه ليس بتبعض علم انه ليس  
بشيء **قوله** ان معنى العرض بحسب القوة قوله كمتعلق بالمعاني الثلاثة بقرينة قوله لا يدل  
قولهم هذا الجسم ذلك فانه استحال العنوى وفيه ان التعلق في نفي المتعارفين من معاني  
هذه الالفاظ والدليل انما ثبت نفي المعاني اللغوية فلا يتم التفسير **قوله** والاقليم  
التبعض وفيه ان التفسير يتلزم التبعض والحدوث سواء انصف الاجزاء بصفات  
الكمال او لا وان عدم اتفاق الاجزاء بها لا يستلزم عدم اتفاق مجموعها بها وقيل  
وجه الضعف انه لا يلزم تعدد الواجب في اتفاق الاجزاء بصفات الكمال وصحود دور  
لانها بالوجوب القدم الذاتية **قوله** فلينزج اجتماع الاعداد ويلزم ايضا التبعض  
اذ بعض الكيفيات نقص كاعداد العلم والقدرة **قوله** مسبوته الاقدام اه فينه ان الا  
سواء انما يعلم بعد شئ جميع الصور والاشكال الكيفيات وهو مقدر وكذلك الحال في  
دلالة الحدوث عليه وكذا الدخول تحت قدرة الغير ثم لجواز كونه بمحض هو الذات  
كافي في صفاته ومساواة ذاته الى جميعها بمجموعة **قوله** فليكن حادثا مبني على  
كل ممكن حادث وفيه ما يفتح ان هذه التفرع بعد تليم الدخول تحت قدرة الغير  
وقد عرفت انه ثم **قوله** لانها تمسكات متعلقة بقوله لا يعلم مذهب اليه **قوله** ان العلم  
واستلزام ضعفها لعدم الابتداء عليها بين لكن لا مدخل لعدم الابتداء ايها انها شفا  
عقيد الطالبين وتوسيعها مجال العلمين كالا يخفى وفيه ان قوله توهم صفته  
لبنية علمية العلة لكونه احدى ماصلة العلة فتدبر **قوله** ان العلم بالنصوص الظاهرة  
صحة المشبهة والمجتمعة بانه تعالى ستر على العرش بقوله تع الرحمن على العرش استوى  
وقوله وهو القاهر فوق عباده واليه يصعد الكلم الطيب تعز الملائكة والروح

وفي ان العدا اذا كانا بمعنى ما يقع في العدا  
لا يلزم من بانه واحد بانه ليس بمحدوم  
وفي ان جسم بالصفة بمعنى عظم فهو جسم  
والكلام في العلم الذي هو العلم لا صفة له  
مع انه يجوز ان يقع بمعنى ما يقع  
العضو ما يقوم بغيره وان يقع  
المعنى ما يقوم بنفسه  
والعلم الذي هو العلم لا صفة له  
وكذا قوله علمت السلام اني  
علمت اني علمت السلام اني  
علمت اني علمت السلام اني

ولان امة اصبحت على ربح الابد الى السماء عند التقدير والدرء وكذا اروي ان رجلا  
جاءه الى رسول الله عليه السلام وقال ان علي كفاة انا عتقها وكفاة ربي فقال لها  
رسول الله عليه السلام فاشركي فقال عتقها فانها مؤمنة وتكون في الجنة  
يقوله وجاء ربيك وحمل بنظرون الا ان ياتهم الله وفي الصورة بقوله عليه السلام  
ان الله خلق آدم على صورته وفي الجوارح بقوله تع وبقي وجه ربيك وبيدك فون ايديهم  
ولتضع على عيني وشبهتهم العقلية انه لا يتصور موجودا ان الا وان يكون احدهما  
بجثة من الآخر والفوق اشرف الجهات فكانه هو اولى بالتعيين **قوله** وجزء جسم قال  
العصام لم يدع الى لفاته جزء جسم حتى يكون ذكره في موقعه وان الجزء لا يليق بجزء  
حتى يلزم كونه مصورا ولا ان يكون ذاتا فارجح ان يكون متناهي وفيه انه احد الازمين للشيء  
على تقدير ثبوتها وان لم يقولوا به وان لكونه مصورا متناهي وصفه بوصف كلمة وهو  
الجسم ويجوز ان يكون **قوله** مصورا متناهي وصفه بجزء **قوله** وهم كخفى لا يليق لطفه  
العقل وهو يقتضي القول على المحسوس لا عبرة حكمه في المعقولات وهذا كما يقول بانه  
لا يتصور موجودا الا ان يكون مقبلا بالعلم او منفصلا عنه او داخل العالم او خارجا  
عنه مفقولا هذا اذا كان موجودا يقبل الاقباض والافصال والخروج والدخول وهذا  
كما يقول بانه قائم بنفسه ما يتحرك او ساكن **قوله** ان يفوض علم النصوص الى الله تعالى  
اعلم ان المتناهي اعم كما انقطع رجاء معرفته وحكم اعتقاد الحقيقة قبل الاصابة وهو قد  
عامه الصحابة واهل السنة والوقف واجب عندهم على الله في قوله وما يعلم تأويله  
الا بدليل قرأه ابن مسعود رضي ان تاويله لا عند الله ولا يمكن عطفه على الرحمن عليه  
لانه جبر ولفظا وحلا وباء الله من اتبع المتناهي ابتغاء تأويله كما دم من اتبع ابتغاء  
الفتنة ومدح الرحمن بقوله كل من عند ربنا وقال اكثر المتأخرين وساعة العترة  
ان الرحمن يعلم تأويله والوقف غير واجب على الله لانه الرحمن لو لم يعلم تأويل المتناهي  
لم يكن لهم فضل على الجاهل ولم يبر المقرون الى يومنا فيسوء المتناهي ولان تزل  
القراء لا تنفك العبادة فلو لم يعلم غير الله لطن فيه الطاعنون ثم قال في الاسلام ان المتناهي

في قول هذا ينبغي ان يقبل المكون والكون وهو متناهي  
في ذلك مع انه اذا كانت الحوادث والامكان متناهية  
فان بعض الائمة لا يوجب سلب العلم بالظواهر فيقال  
طرفة السلف مستحجة



انما هو في حقنا واما في حق النبي عليه السلام فامثنت بهات معلومة له انتهى او  
 يا وبنوا وبنات صحيحة اي مطابقة لما يقينه العظيمة من التفرقات جميعا  
 بين الدليلين ما يمكن فيقال ان الاستدلال قد براد به الاستدلال كما في قوله قد استوى  
 على العراق في غير سيف ودم هراق وقد براد به تقرير الملك يقال استوى الامر على كبره  
 ان تقرير ملكه وقد براد به التمام يقال استوى ملك فلان اي تم وقد براد به الاستقرار  
 فاذا كان محتملا لم يكن حجة وهو القاهر فوق عباده الفوقية من حيث المرتبة لا من حيث  
 الجهة يقال الوزير فوق الحاجب يعنون به الفوقية وكذا امين صمود الحكم الطيبية يعقولا  
 عنده من ضياء لديه وكذا معنى عروج الملائكة اليه وجرهم الى موضع يقرب اليه بالطاعة  
 فيه وكذا رفع الابد الى السماء فهو كالنور في الصلوة الى حربة الكعبة مع اقرار الخصم ان  
 العبودية منه من كل لون الكعبة ثم المعنى في ذلك انه خرابا اربابا راقا العباد او عسى  
 في السموات وكذلك الملائكة تنزل بها بارزاق العباد والانس في محمول الى التوجيها  
 منها حصول مقصود وكذا حكم النبي عليه السلام عند انشائه الامة الى السما يكون لها مؤنة  
 مؤونة بانه عليه السلام جعل الاشارة الى السماء بانه اراد ان معبودها الله تعالى  
 لانه يسمون الاحكام الهية الصلوات الارض بانه قبل ان يخرس فلا يمكن تفهيم توحيده  
 الالهة بالطريق لانه يعرف هذه الاشارة ان معبوده ليس بغير الالهة وكذا معنى جاء  
 ركب اي امره وكذا التبانة اي اتياء امره وكذا معنى قوله خلق آدم على صورته خلقه على  
 صفاته العلم والقدرة وغيرهما من سبق وجه ركب اي ذاته ويدل على قدرته و  
 على عيني اي مراني معنى اي علمي وحفظه قال في الكفانية ثم الايات في تلك القضية متعارضة  
 منها قوله وهو الذي في السماء والارض واللوكان في الارض في قوله لا يخلق في الارض  
 ولو كان في الارض حقيقة لا يخلق في السماء حقيقة وكذا قوله وهو معكم اي كنتم وخلق  
 ما يخلق في كونه ثلثة الاحصاء بهم فلو حملنا باسم الجهة من حيث الذات لنا قصت  
 هذه الايات انتهى واما اولنا الدلة العقلية المعارضة للقواطع العقلية التي  
 لا تقبل التحويل لانه العقلية اصل النقلية لتوقف النقل على العقل مؤنة وجودها

وكونه

لقد تجاوز السائر فيكم وما توعده

وكونه فاعلمنا نحن را مرسلا لرسول واذا لم تشتغل بالثابت بل فوضعنا علمها الى الله تعالى  
 اسلم وهذا اولى بالنسبة الى العامة والاول اولى بالنسبة الى الخاصة **قال الشيخ**  
 اي لا يماثل لم يوضع ايها المشبهة علم عمومها لانه في الحيات ونفي المنة ركة في الد  
 الكيفية قد علم فيما سبق ونفي المماثلة يمنع الاتي في الحقيقة بظاهر والاما اختلف  
 بوجود الواجب وخواصه وعدمها ولم يلتفت الى ما ذهب اليه قدماء المتكلمين من  
 ان ذاته مماثلة لثبوت الذات لانه ذلك منهم اشتباه مفهوم الذات بما صدق عليه  
 واستدل عليه بانه لو كان كونه في الحقيقة لتغير عنه بالتعين منة الاثنينية فيلزم التغير  
 كسببان وجوده مقتضى ذاته فلو اشتركت ذاته بينه وبين غيره لغير الواجب بوجه  
 من الوجود مباينة في نفي المماثلة فكانه قال فلا يماثل علم الخلق اصلا فلا اعتداد بما  
 يشوبه من ان المماثلة تحصل بوجه الوجود حتى ينفى ما صح به من ان المماثلة عندنا انما  
 تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف قال الحاشي يري ان يري ان كلامه متناقضا و  
 التوفيق ما بيننا وقيل مع قوله بوجه الوجود انه ليس باثبات المماثلة ووجه اصلا فلا  
 يرد انه علم مما كرم المماثلة في كونه موجود وصفه لانه العرض صفة ايضا لانه هذا التقدير لا ياتي  
 في المماثلة ولهذا ساقية بقوله وقد صرح الشيخ ان الاشتراك الوجود لفظي اذ وجوده كل  
 عينه وكذا الاشتراك مفهوم الصفة بين العرض وعينه اذ هو عوارض ما يقال عليه منها  
 والمقصود نفي المماثلة بين ذاتها **قال الشيخ** وقد صرح ان المماثلة اعلم ان المماثلة من  
 كلام الشيخ الى المعين اذ ما ذكره مع المماثلة معن لغوي فلا ينفى في مخالفة للمصطلح  
 قال العصام قوله لانه النبي اذ دليلنا في نفي قول الاشعية اذ سبق من عدم منع اهل  
 الثقة دليل عليه ايضا الظاهر كقوله لانه الظاهر في لفظة والظان المراد نفي المماثلة  
 بين قول الاشعية واللغة ويحمل بغيرها بين البداية والنبوة وبين الشيخ الى  
 المعين والاشعية وكلام في البداية **وقال** والاي وان لم يكن مراد الاشعية بهذا ويحمل  
 كلام البداية على هذا فاشتركت آه فلا يرد ما قيل انه ينبغي لقدم قوله والاشعية قوله  
 نفي هذا اذ علمنا بانه من جهة قوله لانه مراد الاشعية من غير نقله يحمل كلام البداية في

و انما في حق النبي عليه السلام فامثنت بهات معلومة له انتهى او  
 يا وبنوا وبنات صحيحة اي مطابقة لما يقينه العظيمة من التفرقات جميعا  
 بين الدليلين ما يمكن فيقال ان الاستدلال قد براد به الاستدلال كما في قوله قد استوى  
 على العراق في غير سيف ودم هراق وقد براد به تقرير الملك يقال استوى الامر على كبره  
 ان تقرير ملكه وقد براد به التمام يقال استوى ملك فلان اي تم وقد براد به الاستقرار  
 فاذا كان محتملا لم يكن حجة وهو القاهر فوق عباده الفوقية من حيث المرتبة لا من حيث  
 الجهة يقال الوزير فوق الحاجب يعنون به الفوقية وكذا امين صمود الحكم الطيبية يعقولا  
 عنده من ضياء لديه وكذا معنى عروج الملائكة اليه وجرهم الى موضع يقرب اليه بالطاعة  
 فيه وكذا رفع الابد الى السماء فهو كالنور في الصلوة الى حربة الكعبة مع اقرار الخصم ان  
 العبودية منه من كل لون الكعبة ثم المعنى في ذلك انه خرابا اربابا راقا العباد او عسى  
 في السموات وكذلك الملائكة تنزل بها بارزاق العباد والانس في محمول الى التوجيها

منها حصول مقصود وكذا حكم النبي عليه السلام عند انشائه الامة الى السما يكون لها مؤنة  
 مؤونة بانه عليه السلام جعل الاشارة الى السماء بانه اراد ان معبودها الله تعالى  
 لانه يسمون الاحكام الهية الصلوات الارض بانه قبل ان يخرس فلا يمكن تفهيم توحيده  
 الالهة بالطريق لانه يعرف هذه الاشارة ان معبوده ليس بغير الالهة وكذا معنى جاء  
 ركب اي امره وكذا التبانة اي اتياء امره وكذا معنى قوله خلق آدم على صورته خلقه على  
 صفاته العلم والقدرة وغيرهما من سبق وجه ركب اي ذاته ويدل على قدرته و  
 على عيني اي مراني معنى اي علمي وحفظه قال في الكفانية ثم الايات في تلك القضية متعارضة  
 منها قوله وهو الذي في السماء والارض واللوكان في الارض في قوله لا يخلق في الارض  
 ولو كان في الارض حقيقة لا يخلق في السماء حقيقة وكذا قوله وهو معكم اي كنتم وخلق  
 ما يخلق في كونه ثلثة الاحصاء بهم فلو حملنا باسم الجهة من حيث الذات لنا قصت  
 هذه الايات انتهى واما اولنا الدلة العقلية المعارضة للقواطع العقلية التي  
 لا تقبل التحويل لانه العقلية اصل النقلية لتوقف النقل على العقل مؤنة وجودها



الغلام

[illegible]

و هو تعالى يعلم الجزئيات بطريق التعمد  
 لا بطريق الاستدلال قال خلافاً في خلاف  
 علمه متقارفاً فانه الكلية والجزئية  
 لاني نحو المدرس فانه الكلية والجزئية  
 صفة العلم واما باعتبار العلم  
 في المعلوم لكن باعتبار الشئ  
 فلا يستحقون التكفير والشئ  
 وم كفرهم كما الغزالي حمل كلامهم  
 على انه لا يعلم الجزئيات منه  
 بل هو كونه عالماً بالجزئيات فوجه  
 ان يبين علمه الاول على جملة الامكان متغير  
 واما في انصاف المحققين



فمن ان لا يثبت الا بغيره ولا يثبت الا بغيره ولا يثبت الا بغيره  
 لا يثبت الا بغيره ولا يثبت الا بغيره ولا يثبت الا بغيره  
 لا يثبت الا بغيره ولا يثبت الا بغيره ولا يثبت الا بغيره  
 لا يثبت الا بغيره ولا يثبت الا بغيره ولا يثبت الا بغيره

بين ان لا يثبت الا بغيره ولا يثبت الا بغيره ولا يثبت الا بغيره  
 لا يثبت الا بغيره ولا يثبت الا بغيره ولا يثبت الا بغيره  
 لا يثبت الا بغيره ولا يثبت الا بغيره ولا يثبت الا بغيره  
 لا يثبت الا بغيره ولا يثبت الا بغيره ولا يثبت الا بغيره

لا يثبت الا بغيره ولا يثبت الا بغيره ولا يثبت الا بغيره  
 لا يثبت الا بغيره ولا يثبت الا بغيره ولا يثبت الا بغيره  
 لا يثبت الا بغيره ولا يثبت الا بغيره ولا يثبت الا بغيره  
 لا يثبت الا بغيره ولا يثبت الا بغيره ولا يثبت الا بغيره

لانه لو علم شيئا علم ايضا علمه به وكذا اعلم بعلمه به ويلزم الترتيب وجوابه انه تسلسل الاول  
 وان العلم حقيقة حقيقة فلا يلزم الترتيب وانما قد يكون علمه بعلمه نفس ذكره في المواقف وينصرف  
 ثم القدرة عند المتكلمين صفة بمعنى معها الترتيب والفعل والحكماء ينكرون صحة الترتيب  
 وهو معنى الارجاب وكان ان رج حل القدرة على المعنى المتفق بين الحكماء والمعا  
 والمتكلمين وهو اننا فعل وان لم يشأ لم يفعل الا انه مقدم الشرطية الاولى داعية  
 الوقوع ومقدم الشرطية الثانية عند الحكماء وواقع عند المتكلمين ولذا قال السكا  
 ولا يقدر على اكثر من واحد بمعنى انه لا يمكن ان يصور عنه بالذات وجوابه انه غير مسلم  
 عندنا مع ان يجوز ان يكون مبدء الامور الممتدة بالماله السلوب والاضافات **فقد لا يقدر**  
 على خلق الجبل والفتيح الى ما يمكن خلقه قبي من الاصلاح جهل وحاصله انه ليس للعالم بالماله  
 ان يفعل وزعم ان غاية تميزه الله بالشرور والقبائح سلب قدرته عليه ما يترتب على المظهر  
 ووقع تحت المبراب فصار كالمستجير لوجهه وعندكم صفة كالمستجير من الرضاب النار ولم يعلم  
 ان في خلق الشرور حكمي ومصلحا وان لم تقف عليها **فقد** على مثل مقدور العبد عما منه  
 ان مقدوره طاعة او معصية سعة او عيب وافعاله متعالية عنه ولم يدرك هذه  
 اعتبارات فغرض لفعل العبد والى اصل الموضوع فبهذه هو السلب الخلق وكونه  
 مقدور له تعالى اعتبار الخلق **فقد** على نفس مقدور العبد تمسك بالبل المتكلم كما  
 سبق ويرد عليهم ان غاية ما لزم منه **فقد** العبد وهو لا ينافي العبودية كما لا  
 ينافي اللاهوتية وقالوا ايضا ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين وفيه ان القدرة  
 الواحد احدث تحت قدرة الله باعتبار الخلق وتحت قدرة العبد باعتبار السلب فلما  
 اشكال **قال المولى** وجه ضعفه انما قال وجه ضعفه اختيار الشق الاول ومنه لزوم  
 مقدور الواجب منهم **فقد** اختيار الشق الثاني ومنه لزوم التقصيص من عدم انصاف الاجزاء  
 بصفات الكمال وانما يلزم لولم يتصفه الجوع بصفات الكمال ثم قال ويرد عليه ان  
 دفع المنع والنيات المقدمة المحنة وهي لزوم تقدور الواجب على تقدير انصاف الاجزاء  
 بصفات الكمال ثم قال وهو لا توجد الا في الواجب فيلزم تقدرة على تقدير انصاف

الاجزاء

الاجزاء بالعلم التام والقدرة التامة **قال المولى** وقد صرح به يدان هذه الصفة  
 يناقض قوله فلما علمنا بوجوب الوجوه اذ يفهم منه ان الاشياء في بعض الوجوه كاف  
 في المائلة والتوفيق ما ينبغي ان ينفي قوله هذا التصريح ان صاحب البداية ان كان  
 صرح بصفة المعلوم او بالقوم ان كل بصفة المجهول ان المائلة انما يثبت بالاشراك  
 من جميع الوجوه يناقض قوله فلما علمنا بوجوب الخلق بوجوب الوجوه فانه يدرك الاشراك  
 في بعض الوجوه كاف في المائلة الشينين ووجه التوفيق ان المراد بالاشراك من جميع الوجوه  
 انما هو في المائلة وقد عرفت في الدرر السابقي ان يمكن المراد بقوله بوجوب الوجوه المائلة  
 في نفى المائلة الى السلبات المائلة وجه اصلا والحال انه صرح بانه انما يثبت بالاشراك  
 في جميع الاوصاف **قال المولى** نقص في تفارير عليه ان يجوز ان يكون بعض الامور  
 غير قابل لخلق العلم كالمستغاث بالنسبة الى القدرة انتهى وفيه ان المعبر في شمول  
 علمه تعالى شموله بالنسبة الى ما يمكن معلومية لا بالنسبة الى ما يتبع معلومية كان  
 المعبر في شمول القدرة شمولها بالنسبة الى ما يمكن مقدورية لا بالنسبة الى ما يتبع مقدورية  
**قال المولى** انما لا يعلم الجبريات اي من حيث هي ثباتها بل يعلم من حيث كلياتها كما  
 يعلم الجبريات في سعة كذا خوضا ما وهذا العلم مستمر وقيل الوقوع وبعده قوله  
 ولا يقدر على اكثر من واحد لا يقال من ذهب الفلاسفة هو الارجاب والقدرة بنا في ان نقول  
 منذ الارجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك واما القدرة بمعنى اننا فعل قوله  
 من حيث هي جبريات اي من حيث كونها زمانية لانها لا يتغيرا والتغير وتغير المعلوم يستلزم  
 تغير العلم وهو على الله في ذاته وصفاته واما من حيث انها غير متعلقة بزمان فتعلمها  
 ازلا وابد فلا يلزم التغير كذا في شرح المقاصد وذلك لانه تعالى لما لم يكن مكانيا  
 كالنسبة الى جميع الامكنة على السواء فليس القياس اليه قريبا او بعيدا او متوسطا وكذا  
 لما لم يكن زمانيا كالنسبة الى جميع الازمنة على السواء فليس القياس اليه قريبا او بعيدا  
 حاضرا او غائبا ما ضيا وبعضها مستقبلا وكذا الامور الواقعة في الزمان وقال  
 وقال الطوسي انه تعالى يعلم الاشياء على وجه التعقل لا على وجه الاحساس والتجمل

... فانما يعلمها من حيث كلياتها  
 ... فانما يعلمها من حيث كلياتها  
 ... فانما يعلمها من حيث كلياتها  
 ... فانما يعلمها من حيث كلياتها



لنفقده الآلات لكنه كما بطريق العقل لم يكن ذلك العلم مانعا من وقوع الشركة ولا  
يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلولة كما في ذلك فلا يعيب عن علمه تعالى ذرة  
لا في الارض ولا في السماء كذا ذكره العلامة الدواني في شرحه للقائد العنصرية وهذا كما علم  
المجتمه بان في سعة خوص فانه قد علم الخسوف الخسوف في الارض ووجه الخسوف في الارض ما علم  
لا يمنع العقل مجرد تصور وقوع الشركة بين خسوفات متعددة وان كان في الخارج  
لا يصدق الا على ذلك الخسوف بل لا بد في ذلك من ان هذه هي التي تحصل بعد ذلك  
الخسوف وهذا العقل متم قبل وقوعه وبعده ويجوز ان يكون الشيء الواحد كل واحد من شيئا  
بالنسبة الى العقل والاحسن ان كان شيئا واعلمته في طبعك فيجوز ما رايته منه  
حتى صار في طبعك ما يجز ما تعلمه منه لكن الخسوف ما رآه ذلك الشيء جزئيا عند كل  
عند في طبعك مع انه معلوم له وقيل ان مراد العلامة ان علمه تعالى محيط بطبيعت الجزيئات  
واحكامها دون خصوصياتها واحوالها انتهى وليس هذا الا بوجه باطل قوله لانا نقوله  
**اعلم** ان المقدرة معينين احدهما صحة الفعل والترك والبشرى منى لازما لذاته  
وهو في الالجاب واليه ذهب المتأخرين وثانيهما ان في فعل وانما لم يفعل وهذا  
المعنى متفق عليه بين الفريقين اذ الحكمي اذهب الى ان مشية العقل الذي هو القبض والوجود  
لازمة لذاته كل يوم العلم وسائر صفات الكمالية زعموا منهم ان تركه نقض سيجل  
انفكاكه عنه فقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الشرطية الثانية تمتنع الصدق  
وكلتا الشرطية صادقات في حقه تعالى اذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها  
ولما بنا في كذبها وهذا المعنى لا ينافي في الالجاب فانه دوام الفعل امتناع الترك بسبب  
الغير لا ينافي في الاختيار كما ان العاقل مادام عاقل لا يفتقر عينيه على ابره من عينيه  
الغرفينها من غير تخلف مع انه يفعل باختياره وامتناع تركه لا ينافي بسبب كونها عالميا  
مضرة الترك لا ينافي في الاختيار في ظنك غير ينافي علمه عين ذاته وهو هنا جث وهو  
مشية الله عندهم عبارة عن علمه بالاشياء على النظام الاكمل فنعى قولهم ان في فعل  
ان علم فعله كما في العلم لذاته كان لحوق طرف العلم لازما لذاته وهذا معنى ان

ان الله تعالى اعلم  
بما في قلوبهم  
ولا يلقى الله  
شيئا الا وحسب  
ما يقرر  
فان الله تعالى  
اعلم بما في قلوبهم  
ولا يلقى الله  
شيئا الا وحسب  
ما يقرر

تخلف

مقدم

مقدم الشرطية الاولى واجب الصدق عندهم وعند المتكلمين عبارة عن الفقد فنعى ان شاء  
فعل وان لم يشأ لم يكن يفعل في قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل ولما لم يكن يفعل قصد  
لازما لذاته لم يكن شيء من الطرفين لازما لذاته وهذا معنى لزوم الشرطية الاولى ذكره  
في بحث ارادة الواجب المواقف فلا يكون الاتفاق بين الفريقين كما في اللفظ **ان الله**  
وله صفات تقديم المسند للتحفيض فلان تركه تعالى غيره فيها كالات تركه غيره في الآ  
خلاف للمعتزلة حيث قالوا امتياز غير سائر الذات باربعة اشياء الواجبية  
والقادرية والحيية والعالمية وزاد بعضهم الالهية لكونها مبدأ لهذه الاربعة وعندنا انه  
لنوارك غيره في الذات كما استبان عن الفضل فيلزم وانه لو تركه غيره فيمع ان  
وجوه مقتضى ذاته لتعدد الواجب كما مر ثم نسبة الصفات اليه تعالى غير ما للذات  
وكذا ايرادها بصيغة الجمع واراد بقوله من هو الواجب مفهوم اسم الله لانه فسر اسم الله تعالى  
بالذات الواجب اتفاقا فغلب كما يدل على نبوة هذه الاشياء فيدل على ثبوت الصفات  
عقلا وكذا الشرح كما يدل على اطلاق هذه الاسماء بدل على نسبة هذه الصفات  
اليه تعالى وعبارة الشرح تدل على ان العقل والشرع يدلان على ثبوت هذه الاشياء  
ثم نبوتها مستلزم لنبوتها بآدابها التي هي هذه الصفات لهذا قدم بيا الملزوم والمذكور  
المحكم والمكمل لعدم ورود الشرح بها وتكرار ما يدل على ان كلامه هذه الاشياء يقتضي  
مع زابدا صلا حذو لا صرح بقوله **ليس** كل الفاظ مترادفة وفيه ان لفظ زابدا يقتضي  
دخول الواجب في مفهوم كل صفة فالاولى ان يقال على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب  
ثم ما خذ المشتق هو المعنى المصدري وهو بصيغة موجودة بل هي ما يلزم من الماهل  
بالمصدر فقوله ثبتت له صفة العلم تفريع على ثبوت المأخذ لاستلزامه ثبوت  
الصفة لانه المأخذ ليس من الصفات لانه المأخذ اذا ثبتت صفة العلم وغيره ثبتت  
صفا موجودة بناء على انها صفات موجودة في الخلق فلا يرد هذا يدل على زيادة  
المفهوم والكلام فيها والكلام في زيادة صفة حقيقة ولا يدل عليها وانه منقوض  
بمثل الواجب والوجود **فقد** وزعموا ان صفاته عين ذاته واستدل الفريقان با

والاشتقاق لفظ مضاف لارادات موصوف بما خذ المشتق فكذا  
حل المشتق في قوله على ان الله تعالى  
اذ هذه الاوصاف ليست بالامور الاعتبارية فكذا  
والاشكال بل امور العينية فكذا في صفات فكذا  
ان ما يدعى صفات حقيقة كما في صفات فكذا  
ان صفات الافعال الحقيقية فكذا في صفات فكذا  
وهي صفات اعتبارية وكذا الوحدة والاولية والآخر



وقد انفتح منع في الثاني وفسد ان  
 بطلان اللازم في الثاني وفسد ان  
 الذات ليس عينها ولا احدا للصفات  
 ونبذ ان علم الصفات لا يمتنع في الثاني  
 ونبذ ان علم الصفات لا يمتنع في الثاني

بانها لو زادت كانت ممكنة فعلتها اما ذات الواجب غيره فمع الاول يلزم انه بعد  
 في الواحد الحقيقي امور متكررة وايضا يلزم ان يلزم قابلا وفاعلا وعيما الثاني يلزم  
 الاحتياج الى الغير في صفاته وجواب المنع فتدبر واستعمال المعترلة بانها لو زادت  
 فاما حادثة واما قديمة فعلى الاول يلزم قيام الطوارئ بذاته تعالى وخلوة عنها  
 في الازل على الثاني يلزم تعدد القدماء والجواب ان التعدد لا يستلزم التغاير ولو  
 سلم فإزالة الصفات لا يستلزم قديمها لا القديم هو الازل في العلم بنفسه  
 ولو سلم فالقديم لا يلزم ان يلزم ذاتيا ويجوز كونه زمينيا ولو سلم فلما قصر في الصفات  
 بل في الذات ولا نقول بتعدد **قال** المولى الديواني واعلم ان مسئلة زيادة الصفات  
 وعدمها لا يتعلق بها تكفير احد الطرفين لانها لا تذكر البابا لكشفه عند هذا  
 غير المكشوف فالمراد ما كان له غالبا على اعتقاده كجسب النظر الفكري فلا يمس في احد طرفي  
 النفي والاثبات في هذه المسئلة هذا سمعت من بعض الاصفهائيين انتهى وقيل انه في حق  
 القول انكار الفقرات لثبوت الصفات ثم خلافا بين المتكلمين كلامهم والحق في كونه  
 تعالى ما قد سيرا وكذا في سائر الصفات ولكنهم تخالفوا في ان الصفات عين ذاته  
 او لا هو ولا غيره فذهب المعتزلة والفلاسفة الى الاول في جمهور المتكلمين الى الثاني في الا  
 شغرى الثالث قالوا ان ذاته تعالى من حيث انها مبدء لانكش والاشياء عليه  
 علم وكذا الحال في القدرة وغير ذلك قالوا وهذه المرتبة اعلم فاننا نحتاج في انكش  
 الاشياء علمنا الى صفة مغايرة قائمة بنا والله غير محتاج اليه **قال** المولى الديواني والاعلم  
 فيها لانه المفهوم من هذه المشتقات ليس الا اضافات والنسب في امور اعتبارية  
 كالعالمية واليمنية مثلا ولا كلام في زيادتها على ذات الله تعالى وان مبادئها صفات  
 حقيقية كما هو في حقها ام في ذاته ليست كذلك بل ذاته كاف في هذه الاضافات كما  
 هو في حكمة الفلاسفة والمعتزلة لادلالة فيما ذكر على تعيين شيء واما قوله تعالى  
 بمنزلة كود الواصل في ان الله موصوف بصفات حقيقة وهو السواد واما قولنا هو  
 عالم فالمفهوم منه ان له مبدءا انكش ولكن في حقنا الواجب هل هو كذلك ام هو ذاته

هذا الكلام من  
 الدوا في غير مقوله  
 عن صفاته وما ذكره في الكشف  
 السبب في دليل على الكمال ليس  
 العلم فنقول بذاته في الدليل  
 في الاستعداد مستلزم  
 في الاستعداد مستلزم  
 في الاستعداد مستلزم

تعالى وكذا النصوص والافعال المتقنة لا يقيدان الزيد من ذلك وكذا الحال في باقي الصفات  
 فثبت هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته وجوابه ما قرئ في الورس  
 اب بن من ان العلم اذا وجد فينا بكن صفة موجودة فكذلك علمه تعالى وكذا الحال في  
 باقي الصفات ضرورة انها ليست من الامور الاعتبارية كالوجوب والامكان واليد  
 لكن فيه انه في سائر الغائب عن الشاهد فينا **قوله** ارادة اقتضاء ثبوت ما خذنا  
 عنه بحسب الخابج ان في الخارج حتى يثبت كونه الصفا موجودة فلان ما في الصفات  
 تعالى بالواجب والوجود لا يقتضي ثبوت ما خذنا في الخارج لانها ماعتبارية  
 واذا اردت ثبوت ما خذنا موصوفة فهو سلم ولكن لا يلزم به عرضهم وهو اثبات الوجوب  
 الصفات لجواز كونه الماخذ من الامور الاعتبارية ويجوز ان تصاف الشيء بالامور الاعتبارية  
 في الخارج واجبة عليه بان المراد هو ان في هذه الاوصاف من الامور العينية لا الا  
 اعتبارية وقد مر خوا آه تايد كونه عرضهم اثبات انها صفات موجودة زائدة على ذاته  
 تعالى قال بعض الفضلاء والحق ان الاشياء لا يقدرون على اثبات ذلك الغرض بل  
 قطعي لكننا مكلفون بمعرفة انه عالم قادر آه لا بمعرفة ان علمه مثلا صفة حقيقية  
 موجودة في الخارج لا يكلف الله الا وسعها انتهى وفيه ان اهل اللغة يفهمون العالم  
 مثلا انه صفة موجودة في الخارج بخلاف كونها في الواجب والوجود والقراءة والحديث  
 على لغتهم فينبغي ما يليق به تعالى وبمنه هو عالم الابلق به **قوله** هل مرادهم اي مراد  
 المعتزلة من قولهم انه عالم لا علم له انه ليس العلم صفة حقيقية له بل اضافة بين العالم و  
 العلوم لان العلم مطلقا حتى يلحق قولنا اسود لا سواد بل يلحق راجعا الى ما ذهب اليه  
 جمهور المتكلمين من انه تعلق مخصوص بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما  
**قوله** قلت يا بابه قولهم بان له عالمية يعني مع ان العالمية ليست حقيقة ايضا فخذ  
 بلا اضافة مخصوصة بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما **قال** الموافق العا  
 لمية عندكم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو اثبتوا العلم بمعنى الاضافة بذاته  
 كما معنى العالمية لا تصاف بهذا الاضافة لانفس الاضافات فسلم انهم ينفون

وقيل ان العلم على ان علم الصفات لا يمتنع في الثاني  
 في الثاني وفسد ان بطلان اللازم في الثاني وفسد ان  
 الذات ليس عينها ولا احدا للصفات  
 ونبذ ان علم الصفات لا يمتنع في الثاني  
 ونبذ ان علم الصفات لا يمتنع في الثاني

سما ان اقتضاه الجبر بالسواد يدل  
 على ثبوت السواد في الخارج او  
 على ثبوت السواد في الامور العينية  
 في الامور العينية وفيه ان الخضم  
 الوجود الرباطي في الخارج وفيه ان الخضم  
 الوجود الرباطي في الخارج وفيه ان الخضم  
 الوجود الرباطي في الخارج وفيه ان الخضم



العلم رات ويجعلونه نفس الذات وينبؤه ذاته تعالى تعلقا بالمعلومات فيسمونه  
 العالمية ثم العالمية على عامر من المواقف وسبب من الخشنة انما صفة التميزه انما هي  
 التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره احد لانه لازم لانه لم ينكره احد لانه لم ينكره احد  
 رت عالما واما العالمية التي هي حال فقد اثبتنا بانها من المعنوية والبلداني من  
 الاشارة قال انما ليست موجودة ولا معدومة في ثمة لوجود فليست بمادة  
 اذ هي ذات اضافية لا اضافية وقبلنا توجب ان اثبات العالمية بالي عما ذكرناه العادة  
 ايضا ليست صفة حقيقية له فلا وجه لتخصيص العلم بالنفي بهذا المعنى دونه العالمية اذ  
 هي امت واما الاقدام في ذلك وبقائه يجوز ان يقال ان العلم لا عالم له حقيقة وان  
 يقاوم ان يقال ان العلم بالذات وعلمه عين ذاته ان العلم الموجود في الخارج عين ذاته و  
 ان له علمه غير موجود في الخارج فلا ابا منه في هذه الاقوال فذكر الخشنة المذكورة وكذا  
 قولهم يعني ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو مخطئ وقولهم علمه عين ذاته زائدة ولو كانت  
 مرادها ان ليس احقيقا زائدة على ذات والعالمية ايضا كذلك فلا وجه لجعلها زائدة  
 فعلم انهم ينفون مطلقا ويجعلون العالمية المعطلة بذاته تعالى قوله فيه نامل معنى  
 ان صدور الافعال المتقنة لا يدل على علمها متصف بالاضافة التي هي التميز والا  
 نكت ف وهي العالمية عند المعتزلة واما انضاف فعلها بعينه اخرى فكل مبدء  
 بتلك الاضافة فلا فلا يقال صاحب المواقف اذ لا يثبت اي لاجه على نبوت كسوى الاضافة  
 التي بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما وقد سبق انه مسئلة زيادة الصفات ظنيته  
 واليقين فيها محتج الى الكشف **قال كاشف** وفي الواجب عطف بالواو ودونه اولاه يكون  
 العلم مثلا عين الذات ههنا بمعنى نفي الاثنين معنى ان غير انقلاب احد هو الآخر فا  
 اللازم لكل منهما لازم لا يخفى بلزم كونه العلم حيا لانه الحيوة لازمة للذات وكذا الذات  
 غير قائمة بذاته لانه عدم القيام بالذات لازم للعلم فلا يرد انه كانه الذي له صيرورة  
 العلم ذاتا كانه اللازم كونه العلم حيا ما دراهه وان كانه لصيرورة الذات على كانه  
 اللازم كونه الواجب غير قائم بذاته فالواجب كونه او دونه الواو وذلك لانه لان افلا

فلا راد ما قال الكمال ان العالمية عند المعتزلة  
 هي نية في الخارج وليست معدومة وان  
 العلم عند المعتزلة انما هو في الخارج  
 من غير ان يثبت في الخارج واما انما هو في  
 نية نية في الخارج واما انما هو في  
 نية نية في الخارج واما انما هو في

احد

احد من الاثر ولا انقلاب ههنا **وقد** ومعبود الخلق مع ان الكعبى صرح بانها اعتقاد  
 علم الله يعبد على كافر كذا في شرح المقاصد فالعقل والارادة انما يلزم اتخاذ  
 الاضافات وطهارة كل منهما موصوفا بجا عداها فاللازمة منسوخة وانما الارادة انما يلزم  
 اتخاذها بها بمعنى انه يلزم ان يخلق شيئا واحدا هو ذات الله مبدء هذه الاضافات بخلقها  
 رات شيئا وبطلان اللازم من لزوم كون الواجب عن غير قائم بذاته مبدء على ان مبدء الاضافات  
 هو الصفات بالذات وهو **قوله** لا يلزم الكرامة والمشيئة المنسوبون من  
 وهو بكسر الكاف والتحقيق الذي قبله في الغفلة الى صفة وحده والدين من محمد  
 بن كرا كذا في اخر المواقف **قال** اعصام ارجوا ان يخلق قصد ان كان الذين دين  
 نيتا محمد الذي هو ابن الكرام الى آدم عليه السلام **قوله** لا يسمي له قيام لحوادث  
 بذاته يستفاد منه ان اللازمية من موجبات القيام بذاته فقولنا قائمة بذاته يستحق  
 التقدم على اللازمية تقدم الاصل على الفرع لكنه احرى لانه لا دليل بعد وضوح الدلائل  
 نعم كون قوله قائمة بذاته بمنزلة الصفات الكاشفة كما يشعر به قوله ضرورة انه  
 ان يتصل بقوله وله صفات ثم قوله قائمة بذاته يرد زعم المعتزلة في الارادة كما يرد  
 نعمهم في الكلام حيث يزعمون ان الارادة حادثة لاني محل بل قائمة بذاتها لا بذات  
 رت ان يستلزم التساوي الارادة ان على ان قيام الصفة بذاتها غير معقول كذا في شرح  
 المواقف **وقد** ولكن مرادهم اراد بان الرد ليس في موقع لانهم لا يقولون ان الكلام صفة  
 له تعالى بل الرد عليهم بعد صفاته **قوله** في بال الثمانية كافي هذا الكتاب ولوقال اوجه  
 لحصل الاشارة الى ان صفات اخرى ايضا **قوله** او اثبات اشارة الى صفات اخرى اخذت  
 فيها البقاء والقدم والاسوى والتوبة واليد والعين والجنب والقدم والاصبع و  
 اليمن هذه عشر صفات والحادية عشر صفة التكوين اثبتنا الخفية صفة زائدة  
 على السبع المشهورة في الاشعة واما الصفات العشر وهو البقاء والقدم آه  
 فقفا بعضهم بناء على ان لا دليل عليه يجب نفيه ولا يخفى ضعفه لانه عدم الدليل على  
 لا يفيد عدمه في نفس الامر ولو سلم لا يفيد ايضا لانه عدم المزوم لا يدل عدم اللازم

العلم على العقل استقر كل شيى بالذات الا وجهه بد الله  
 اذ هو من جنس باعينا على ما طرقت جنب الله فينبغي الجية  
 قد مر في التارخ المبدأين الصعيين في اصابع الرحمن  
 والسموات مطويات كمنه واما التكوين فالحقيقة  
 اخذوه من قوله فيكون الصبي والصحة لا يتبين  
 القدرة لان القدرة هو التكوين هو التكون منه



والحق لم يكلف بقوله لا هو لنا دار الاخرات  
بالغيره فليس من قدم عليه الله ولا بقوله لا غير  
لنا دار الغيبية مع انه قد عيب العتلة

ایزید

[illegible]



العلماء كالزعم النصارى ذوات قدسية لرم اصلا السنة ايضا لانهم اشتوا  
 صفات موجودة قدسية وان كل ممكن حادث فليزعمهم الصفات واجبات لذواتها فلز  
 مهم كونها ذوات قدسية مستقلة يمكن ان تكون بعضها بعينها انتهى وفيه ما عرفت  
 سابقا ان قولهم كل ممكن حادث قدسية مخصوصة بما عدا الصفات وان القديم  
 هم الواجب **قوله** ولما قيل لا يمنع آه التعذر تقيض الوحدة لكنه هل يستلزم التغير  
 كما هو المشهور ولا كما هو ان الاشياء كغيره مقابل المنع بالمنع الا ان يحمل على ابطال توقف  
 التعذر على التغير ثم قوله في الواحد والاثني بناء على ان العدد يمتنع ما يقع في العدة  
 او على التقلب فلان في نفسه باء الواحد ليس بعدد مع انه كلام على السند في الظ  
**قوله** وايضا لا يجوز لانه لا نزاع في البدئية والاستدلال معارض بالبدئية **قوله**  
 وان لا يتجزى فيه انه استعمل الاولى مقام الصواب بناء على ما قيل قولهم كما ينبغي او على علة  
 الادب معهم **قوله** ويحق هذا امر من آه فيه ان ضمير لذاته الى الموصول في الواجبة  
 قولهم الواجب الوجود لذاته هو الله وصفاته فيكون المعنى الله تعالى واجباته والصفات  
 ايضا واجبة لذاتها الا ان يكون ضمير لذاته راجع الى الله لا الى الموصول **قوله** فليس كل قديم  
 لانه البرهان اني قام على امتناع تعدد الالهة فكما لم يستلزم تعددها لا يتلزم ذلك  
 البرهان ايضا في الالهة فلا دلالة على امتناع تعدد القدماء وفيه لانه لا سخامة في قدم  
 اذ لم يكن قايما بذاته ايضا بل منفصلا عنه اللهم لانه يبين كلامه على حدوث ما هو الله  
 وصفاته **قوله** ولصعوبة هذا المقام يريان العقل والنقل وان شهد ان الله صفات  
 موجودة لكن يرد عليه اشكالات منها انها اما حادثات فليزعم كونها محلا للحوادث  
 واما قديمة فليزعم تعدد القدماء وقد اعتمد عليه المعتزلة فقوا صفاته تعالى  
 ومنها انها غير مستقلة بالوجود فوجودها اما لذاته تعالى او غير مستقلة بالاول  
 لونه قابلا وقاعلا وهو حال على الثاني يلزم احتياج الواجب الى غيره والفضيلة  
 عنه واستكماله به واعتمد عليه الحكماء فلم يقولوا بالصفات ومنها ان بعض الاول  
 بدو متعلقاتها كالسمع بدو المسموع والبصر بدو المبصر والحلم بدو

لا بد من العلم بالصفات والواجب  
 ما ينبغي العلم بالصفات والواجب  
 مع العلم بالصفات والواجب  
 الاستقلال في العلم بالصفات والواجب  
 للعلم بالصفات والواجب  
 وجوابه منع احتياج تلك الصفات  
 وهي امور احتيجية متجددة اتفاقا

الخطي طب

بدو الخطي طب هذه المتعلقات حادثات فليزعم حدوث تلك الصفات والتزعم  
 الكرامية وجوزوا كونها محلا للحوادث ومنها انها اما واجبة لذاتها فليزعم تعدد الواجب  
 والقديم واما ان لا تكون كذلك فليزعم امكانها وحدوثها وذهب قدما الى ان  
 الى ان يثبتها ويثبتها فلا يلزم من وجودها وقدمها تعدد الواجب والقديم  
**قال الولي** كذا ايضا ان كان التزام الكفر كذا لزم المعلوم لان لزوم  
 الشيء مع العلم به التزام **قوله** ولذا قال في الموقوف يعني ان تقييده بقوله ولا  
 يعلم به يدل على مفهومه الخطي لانه علم به كيف **قوله** من اجل البدئية في نفسه انما يتم  
 لوقا بالانتقال بالمعنى الحقيقي ويجوز ان يقولوا بالاشراق والتعلق على ما نقل  
 بعض النصارى كما سبق وايضا لزوم الذاتية اني هو للانتقال في مكان الى مكان لا من  
 موصوف الى موصوف لا يجوز ان يقولوا بعينها بموصوف مخصوص بعد قيامها بمو  
 صوف اخر مخصوص لانه انتقال العرض يجوز ان يكون دفعا لا تدريجيا فيكون آه مفارقة  
 محل آه مقارنة محل آخر ذكره الشريف العلامة يعني فلا يلزم ان يكون العرض وقت الانتقال  
 ذاتا قايما بنفسه لكن فيه ما فيه تاول ايضا كلام صاحب المواقف في مرتبة المنع والمانع لا حظ في  
 النسبة لقيام زيد لا يجب ان يحكم بالظرف والكفر بالنسبة كسب القيام فيكون كونه لا يوجب  
 الكفر عنهم ولورود ما ذكر قال الحسن ع ان قوله يعني ان العدة في التفسير هو هذا اي  
 انهم انما كفروا بالاثبات للالهة الثلاثة لا بالاثبات القدماء الثلاثة ومع ثبات الالهة  
 الثلاثة في مرتبة استحقاق العبادة لا انهم يشبهون وجوب الوجود لكل منهم لانه لا يخالف  
 في توحيده واجب الوجود الاثنية الى النصارى كما في المواقف فقوله بعد ذلك  
 المصود كاف في كفرهم فالصواب ترك قوله وذوات نقل عنه قال الامام الرازي ستر  
 المتكلمون قول النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون باقوم الاب هو الذات والقوم  
 الابن وهو العلم واقوم الروح وهو الحياة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى  
 اي الجواب المذكور بقوله وجوابه واما لو ستر قولهم ان الله ثالث ثلثة ان الله ثلثة الله  
 والمسيح ومريم فكفرهم فقولهم لذوات ثلثة **قوله** ترتب الحكم اه كثر في الحكم بما

والقول الفعلي والذهبي الخ على تقدير وجود التزام مغايرتها  
 لذاته قايما وانما هو بطلان تعدد القدماء او تعدد الالهة

لا بد من العلم بالصفات والواجب  
 ما ينبغي العلم بالصفات والواجب  
 مع العلم بالصفات والواجب  
 الاستقلال في العلم بالصفات والواجب  
 للعلم بالصفات والواجب

لا بد من العلم بالصفات والواجب  
 ما ينبغي العلم بالصفات والواجب  
 مع العلم بالصفات والواجب  
 الاستقلال في العلم بالصفات والواجب  
 للعلم بالصفات والواجب







نوعية مغايرة لوحدانية واما اذا كان محض الاعداد فلا يملك كل مرتبة من الاعداد  
نوعا آخر من غير ان يثبت له اختصاصه بالمادة فقط لا بصورة مغايرة له  
لو دها فيكون هذا من خواص الحكم المتفصل **وم** ابيّن ان واحدا او احدا جزء  
واحد وواحد وواحد انتهى وفيه دعوى البدهة فيما خالف فيه كثير من المحققين  
غير مسموع الا ان يقال البدهة تختلف باختلاف الازدحام ثم اجيب عن ايراد المحققين  
بان المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم الحكم واجيب ايضا بان المراد بالبعض هو  
الواحد لا بعض كانه وهذا كاف في سد المنع انتهى ويمكن الجواب الاخر بان  
ما نقل عن الدواني **ق** قد يجاب عنه ان لا نام ان القول بالاولية الصفات يستلزم  
القول بقدمها لا بالقديم احضر اذ هو الا ان القول بغير الصفات غير قائمة تد  
بنفسها لا احتياجا اليها الى الذات ثم ادفع الملامزة **قوله** ولو سلم منع لبطالة الذات  
يعني ولو سلم ان كل ارضي قديم فلام ان القول بتقدم القدماء مطلقا كغير بل القدم  
الذاتي وهو عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زمانا فيمكن كونها غير مسبوق  
بالعدم وتقدم القدماء بالذات مستحيل لا سلم انه تقدم الواجب بالذات وهو مناف  
للتوحيد واما تعدد القدماء المطلقة ان مله لتقدم الذاتي والزماني في غير محيل  
لعدم استلزامه تعدد الواجب بالذات لكن لا يخفى ان القول بالتقدم الذاتي من مخارج  
الفلاسفة وهو متفرع على انه تقدم موجب بالذات فلا يوافق مذهب المتكلمين  
الا انه ذكر في مقام المنع والملاح لا يلزم ان يعتقد ما ذكره في مقام السند والعقل  
هذا هو الوجه في ذكر عدم الموافقة دون البطالة مع ان الكلام على السند لو افاد  
انما يفيد بالابطال **قوله** من ان كل ممكن محدث قد عرفت ان تلك الكلية مخصوصة  
بما عد الصفات او المراد كل ممكن مسبوق بالتقدم والاحتياط محدث ولذلك  
قال الشرح ولا استحالة في تقدم الممكن **قوله** تقدم المشية والكلام قالوا المشية  
صفة واحدة ازلية مشالة لجميع امكانها **قوله** بل انما تحدث واما ارادة  
خاتمة متعددة بتعدد المراد في شرح المقاصد وفسر الكلام بالقدرة على

وقال الكلالي في الامور  
التي على العدد والداخل  
في الاخر من غير  
المراد بالعلم

الحق

ويكون بعض المرتبة الاخرى على الحقيقة

والقديم بالمراد من كلامه في المتن  
والقديم بالذات لا بعد اللاحق والاولى في

الكلام

الكلام قالوا ان المتكلم من المروءة لم يسمع من حادث ومع حدوثه قائم بذاته تعالى عنه قول  
الله لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم **قوله** حادث لا حادث وفروا بينها  
بناء على ما لا يثبت ان كان قائما بذاته فهو حادث بالقدرة غير حادث وان كان متبائنا للذات  
فهو حادث بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد والتفريع المذكور بقوله والصفوة  
هذا المقام غير ظ لانه انما يظهر لو ذهب الكرامة الى ان جميع الصفات ليس كذلك لانهم  
ذهبوا الى قدم المشية والقدرة على التكلم فقيمهم ليس للصفوة بل لا مر آخر واجيب  
عنهم بانهم يجوز ان يثبت في تقدم الصفات مطلقا الكرامة غير ان يثبت في تقدم  
البعض دون البعض فلا اشكال **اجيب** ايضا بان مراد الشرح بقوله ذهبت الكرامة  
الى ان في قدمها هو الى ان في قدم اكثر الصفات كما لا يلزم القول بزيادة ككثر  
القدماء **قال الشرح** فانه قبل آه حاصلا ان الغيرية سلب العينية ورفها ومعلوم ان  
رفع احد النقيضين يستلزم اثبات الآخر فرفعها معارض ان في نفسه يستلزم  
اثباتها معا وهو جميع بين النقيضين وحاصل الجواب منع كون الغيرية عبارة عن  
سلب العينية ورفها بل هي اخص منه فلا يلزم ارتفاع النقيضين والامانة بطلان  
من اجتماعهما **قوله** لا هو ولا غيره سواء كان سلبا او عدلا يستلزم المحذور **قوله**  
لا السلب العدول متلازمان اذ كان الموضوع موجودا كما فيمكن فيه من ان صفات  
الله موجودة لكن الشرح قرر بطلان كونه سلبا حيث قال هذا الشيء **قوله** ولو لم يجر  
كونه عدلا لا يكتفي في الظاهر بين النقيضين وفي الحقيقة رفعها على عكس ما قال  
الشرح وعلى التقديرين يلزم في صورة جمع النقيضين المستحيل على تعدد الواجب  
وتعدد غيره من القدماء وينبغي الكل بالجواب المذكور في الشرح **قوله** لان القول  
في الشيء في هذه الغيرة على اللزوم لا يكتفي معنوها معا واحدا **قوله** اي يمكن  
الانفكاك **آه** والمشهور عن الاشعري في تفسير الغيرية هو هذا وليس عليه  
بمجرد اصلاح بل ادعوا انه مقتضى اللغة والعرف اذ يقال ليس الا بغير زيادة  
انه ذو يد وقدرة ورتبا المراد بالغيرية ههنا فرد آخر من نوعه والالزم ان

من كانا شيئا او متساويين او  
سواءا في عموم وخصوص مطلق ومن  
سواءا في عموم وخصوص مطلق ومن  
سواءا في عموم وخصوص مطلق ومن



لا يباينه ثوبه او امتعة البيت في باء القدرة غير متناهية اتفاقا لانه العرض غير المتناهي اتفاقا  
 وايضا لو تم هذا الدال على ان كل صفة قدبة او محدثة لازمة او مفارقة لبيت  
 غير غير موصوفها ولما ورد على هذا التعريف انه لو وجد جسماء قدبها لزم  
 عدم تغايرها لعدم صحة الاتفاك بينهما زاد في التعريف قدبة عدم او جبره قد  
 عليه القدما الهجاء كالعقول والنفوس فانه قبل هو عند هو غير موجود قلنا  
 الجسم القديم ابق غير موجود على انه ترك التقييد باحد الشئين بهما ليس تقييد  
 باحدهما معينا بل هو اطلاق وتعميم يؤدي الى التقييد باليهما فلذا لم يلتفت  
 الى رج الى اعتبار ذلك التقييد **قوله** والعدم على الازلي محال فلا يتصور بين  
 ذات الله وصفاته الاتفاك في عدم لانه الصفات مقتضى الذات وكذا لا يتصور  
 اتفاك الصفات بعضها ببعض في عدم لانه الكل مقتضى الذات اذ يتبع ان  
 اتفاك كل من امرين يقتضيها امر آخر وكذا لا يتصور الاتفاك في الخير بين  
 مطلق الذات والصفات **قوله** فعدمها عدمه اي عدم العشرة عين عدم  
 الواحد منها اعاني ضمن واحد ما اي واحد كانه واعاني ضمن جميع الاحاد ووجوه  
 العشرة عين وجود الواحد لكن لا مطلقا بل ضمن جميع الاحاد والمراد بالوجود  
 التحقق في نفس الامر يعني ان يكون نفس الامر حرا في نفس الواحد والعشرة لا وجودها  
 لانها ليس موجودين **قوله** فانه قيام الذات بدونه تلك الصفة المعينة متصور  
 واما الصفة الغير المعينة في الصفات المعينة في الصفات المحدثة فلا يتصور وجود  
 الذات بدونها فلا تكون غير الذات ولا عينها والفرق بين العينية الغير بالمعنى  
 الاول بينهما بالمعنى الثاني ان الاول اعلم من الثاني لانه الموجود اذا كان بحيث  
 يقدر وجود احدها بدونه الآخر كانه مفهوم احدها غير مفهوم الآخر واما اذا كان  
 مفهوم احدها غير مفهوم الآخر كما في الان والناطق التبعين **قال المولى**  
 الخيال قد نشر والى قوله قالوا ان استدلاله على صحة التفسير بانه قد خذ من العرف  
 واللغة وقد سبق تقريره ورده وحصل الرد ان نفي الاحض لا يدل على الاعم **قوله** كذا

كان

كانه آه الاتفاك كسبب الوجود بانه يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر وكسبب  
 الخير بانه يتجزأ احدهما في جبر لم يتجزأ الاخر فيه **قوله** التعميم هو المراد لا الاحتمال  
 الاول فقط على ما يوضحه العبارة ولذا تشر بقوله ان يمكن بينهما فلا يفتقر بالجمين  
 القديمة لا مكان الاتفاك بينهما في الخير والى لم يمكن الاتفاك كسبب الوجود لانهما  
 والعدم بنافي العدم قيل هذا النقض انما يرد لو اريد بالامكان الامكان الوفوق دون الذات  
 اذ العدم بنافي الوفوق لا يصح الذات وريانه لو اريد الذات لزم المغايرة بين الذات  
 بين الذات والصفات لانه يمكن ان يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذات لا  
 تكونها ممكنة ولو اريد بالامكان الاتفاك من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات  
 لا مكان وجود بعضها بدونه الاخرى كسبب الذات مع قطع النظر عن العلة لكن  
 يرد الهاء المفروضا فيه وكذا يرد لهجاء المفروضا كالعقول والنفوس التي  
 اشتها الفلاسة لانه الاتفاك بينهما في الوجود لكونها قدبين ولبني الخير لعدم  
 يتجزأها **قوله** فليست ملزمة التام لانه المراد بالاتفاك الاتفاك كسبب الوجود  
 والنقض انما يرد في عدم تحقق مادة النقض في دفعه المنع اذا انقضض  
 موع فلا يترك اثبات مادة النقض فلا حاجة الى تغيير التعريف بالتعميم المذكور  
 قال الاول اني ولئن نزلت هذه المقام فتتم مع عدم وجود احدها بدونه الآخر لانه ما قبل  
 ان ثبت قدومه امتنع عدمه غير مسلم اذ يجوز ان يكون وجود القديم متوقفا على  
 عدم امر مانع فيحدث المانع منه وينتفي القديم وليس نزل عن هذه المقام ايضا  
 فالمراد ان يجوز عدم احدها مع وجود الآخر لا اتفاقا بل علة بينهما توجب عدم الاتفاك  
 وحاصله نفي الدوام في المادة المفروضة ليس امتناع عدم احدها مع وجود  
 الآخر لعلها بينهما بل لعدمها والاشبهة في ان هذا المعنى هو المراد من التعريف لغير احدهما  
 من الاخر لا مجرد صحتها لانه الدوام لا يستلزم الضرورة وقيل يرد على الجواب  
 المذكور الاخر ان فرض جميع المفروضين كذلك لا يكونا غيرين قبل ان يبرر  
 بالجمين القديمين لانهما يمكن ان يظرا الى فانها ولا يرد بها اليهين انهم صنفين **قوله** كذا  
 لانها ساء

فانه ان جاز وجود الذات بدونه الصفات  
 فانه ان جاز ان لا يكون لا يكون صفاتها فان  
 وان كان جاز الاتفاك لهما مانع وان كان  
 مرادهم جاز الاتفاك لهما مانع وان كان  
 على الاتفاك لكونها موصياها الا ان يقال  
 عبارة من حيث قالوا يتصور وجود احدهما  
 مع عدم الآخر فيقضي جواز وجود الذات  
 الصفات المتصور والتعلق فقط وان  
 المعتمدة والحكماء الى نفي الصفات فقط وان  
 مجرد الامكان الذات يمكن ههنا ساء  
 ان في الشبهة وانما التحقيق بخلافه ساء

محمود

كذا



لا حد لها مستلها، ورد بانه على تقدير تسليم كفاية المكان، مادة التقص لا فرق في الاما  
المذكورتين لانهما مستلها، بالنظر الى الدليل، فمكننا بالنظر الى ذاتهما مع قطع النظر  
عن ما سواهما **قوله** لم يتعرض له لان الكلام في الذات والصفات وهما متغايرين  
بالضرورة **قوله** كما عرفت اي انه منتهى ما يجتمع من القديين لكن قد عرفت  
ايضا انه يخرج عدم الاتفاق كحسب الوجود كاف والنقض المذكور منقطع، ولذا اكتفى  
به **الشراح** **قوله** فانهم قالوا قال الامدي ذهب الكثرى وعامة الاصحاب الى ان الله  
الصفات منها ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره وهي امكن مغايرتها  
عن الموصوف كصفات الافعال، فكونه خالقا ورازقا ومنها ما لا يقال لها عين ولا كثر  
وهي ما يتبع انعكاسه عنه بوجه الوجود كالعلم والقدرة وغيرها من الصفات النفسية  
لله تعالى، مع ان المتغايرين موجودان يجوز الاتفاق بينهما بوجه واحد هذا قلنا الصفات  
النفسية لما استنعى انعكاس بعضها عن بعضها لم يقل ان بعضها عين في الصفة الاخرى او  
غيره كذا في شرح المواقف ومن هذا ظهر ان ما قيل لظواهرهم لم يقولوا بمغايرة الصفات  
الحديثة لموصوفها ففأشدد **قوله** بهذا يظهر اي من عدم قولهم بمغايرة الصفات  
ظهور ان استدلالهم السابق وهو قولهم ببيان العرف واللغة ما في الدار غير زائد  
انه دويد وقدرة **لكن** يصحح لا يدل على ان الصفات الحديثة ايضا لا تغاير للموصوف  
اذ قد يتصف زيد بالعلم والقدرة وغيرهم صدق هذا الكلام **قال الشراح** ومن الجائز  
لا يغاير القديم فتبين لانه يعلم من قوله قيام الذات بدو تلك الصفة المعينة متصور  
فليكن غير الذات ان المراد الاكتفاء ببيان واحد لانا نقول ان قوله الواحد من العشرة  
يحتل بها وه بدونها وبها وه بدونه يدل على انه لا يكتفى ببيان واحد فحين  
الترديد ثم جواز وجود الذات بدو الصفة لا يتم مع قيام دليل عليه فلا يسمع  
بدون ابطاله وايضا الصفة مقتضى الذات فكيف يجوز بدونها ذكره العصام  
وفيه انه قد عرفت ان الامكان الذاتي كاف نظر الى طاهر عبارتهم في تقرير الغيبة  
**قوله** فلا يفتى لاني وجود العشرة وجود واحد مركب من وجودات وحدانها

واستفاء المركب غير انفصال واحد من اجزائه وغير مستلزم اياه **قوله** لا يقال المراد به  
 يمكن ان يعقل وجود كل منهما في الخارج الى التصديق به مع الحمل بوجود الآخر وان كان وجود  
 دونه محالاً في نفسه وليس المراد انه يمكن فرض وجود كل منهما دون صاحبه والالزام المتغيرة  
 بين الصفة والموصوف **قوله** والخاصات وصف الاضافة معتبر في لا يمكن وجود  
 الذات بدون الصفة مع انه يكفي في نفى المتغيرة بينهما امتناع انفكاك الصفة لان  
 المعتبر في المتغيرة الانفكاك في الجانبين **وبين** امتناع انفكاك الطرفين **مع** ان امتناع  
 انفكاك الكل عن الجزء يكفي في نفى المتغيرة بينهما **تبيينها** صحة قولهم ان الواحد متين  
 بدون العشرة **قوله** بخلاف الجزء مع الكل لا يتم اذ كثيرا تصديق بوجود الكل ثم يطلب  
 بالبرهان ثبوت الجزء لحذف كونه جزءا له ذكره العصام **قوله** مع انه لا يستقيم في الوض  
 لا عرفت من ان وجود العرض في نفسه وجوده في موضعه فلا يتصور التصديق بوجود الجزء  
 دون التصديق بوجود محله **قال المولى** قد عرفت ان المراد اى قد عرفت منها في الخارج  
 السابقة ان مراد الشرح بقوله اى يمكن الانفكاك بغير الانفكاك لا تخصيصه بالانفكاك  
 في الوجود فلا نقض للعالم مع الصانع كما ذكره ولا بالعرض مع المحل اذ المحل وجوده  
 العرض وبنفك العرض عن الحمل في الجزء فان الجزء العرض محله وجزء المحل مكانه قبل هذا التعميم  
 لا يستقيم لان كلمة اول تقسيم المحل ودفعه قسم المحل ودفعه هذا وقسم آخر حده **قوله**  
 فالمتع ان احد القسمين ما يمكن الانفكاك بينهما في الجانبين في الوجود والقسم  
 ما يمكن الانفكاك بينهما في الجانبين في الخلق في بقى الجواب شكلا واجيبان **يقوم**  
 مسفاد من كلام الشرح حيث لم يقيد بفتح الغيرة ما يمكن الانفكاك بينهما  
 اى فرد من الانفكاك فالجواب المبني على التعميم تام نعم لو اخذ في التعريف كلمة او  
 لا يمكن التعميم فلا يتم الجواب المبني عليه **قوله** في عدم او جزى في المواضع  
 الانفكاك في عدم او جزى من جانب العالم فقط فيه الاشكال **قوله** او المحل نظر  
 على هذا ليدخل فيه بعض الصفات من البعض الآخر لا يظلم منها لا يقوم بالآخر  
 الا انه قائم محله واذا كان مرادهم يجوز الانفكاك هذا فلا نقض للعالم مع الصانع

جواب اخبار السقا والادو  
هذا الخبر بالجملة من المارة

۶  
از الکفایت از غفلت قنقش  
از اجاع السبقور و جود راجو  
از غفلت یمن  
از غفلت یمن

فانما عن انبائنا  
فانما عن وجوده في بعض  
الافاضة

فرضنا جوهر معين لا يوصف بالاولى  
فانه جوهر قائم به الفعل فانه يمكن  
مما به لا يلزم قائم مع المعينة و  
مطلقة المعاني

فان جواب عن الاستفسار  
بجواب فقول بدو هذه الا  
مقدّم بقول استطاعة بدو هذه الا  
من انقدية استطاعة اصل الى ضيقة  
من انقدية استطاعة  
من انقدية استطاعة

فان عندك  
الاضدين على  
نصالح  
العدل منها

المكتبة  
التي  
في  
المنارة  
في  
المنارة  
في  
المنارة

بسم الله الرحمن الرحيم



واما ان الشخص في مقابله الاعراض اللازمة للاختلاف في جزء من الشخص  
او قديما هنية مسحة

لا امتناع ان يلقى الصانع محلا للعالم ومحل الحلة وجزء الشيء وكذا لا نقض بالعرض  
مع الحلق لجواز ان لا يقوم العرض بالحلق بان يقدم دون الحلق **فان قيل**  
قلت يعني فيه ان كتابه يجوز ان يكون بل هو تخصيص من خارج ولفظ امكان الا  
نفاك لا يدل على هذا المعنى وقد اورد غير حفي لما ذكره مع انه يدعي عليه التخصيص  
والاعراض اللازمة على تقدير وجودها غير محالها مع انها لا يجوز ان لا تليق قاطبة بحلقها  
والاشعوى ينكر وجود الاعراض اللازمة لاه العرض لا يبقى زمانين ولذا قلنا  
تقدير وجودها وفيه ان لهم ان يمنع المفارقة **قال المولى الحنفى** في الصفات اللازمة  
اي الكلام بعد المفارقة انما هو فيها على ما سبق بل القديمة اخضع اللازمة  
كسب المفهوم والاحزاب يصح باعتبارها واما كسب الصدق فبينها تلازم لا يحد  
بهذا فان على صفة غير صفات الله بناء على تجدد الاعراض لا توجد الذات بدونها لا  
منشأ انفاك كما هي الذات للزومها وقدمها قال بعض الافاضل مبني كلام الشرح  
على ما اشهر من الشرح ان كل صفة لا تتغير موصوفا بنا على علوم الدليل كما  
عرفت لا على تخصيص الدعوى بالصفات اللازمة او القديمة لا لا بد والاباد وفيه  
ان الشرح قال ان الكلام في الصفات القديمة ولذا قال بخلاف الصفات الحديثة  
كما مر في الابرار وما ذكرنا في علوم الدليل غير مقول في الاشعوى اذ هو قائل  
يتجدد الاعراض فيحقق الانفاك في الصفات الحديثة من جانب الموصوف  
بوجودهم من جانب الصفة كسب الجبر **وقيل** ومما هو جواب سؤال تقريره ان  
انفاك الصفات القديمة ممكن بالنظر الى ذاتها وان كان ممتمنا بالنظر الى لزومها  
وقدمها لانه امتناع بالغير وهو لا ينافي الامكان الذاتي ولتقرر الجواب ان امر  
امكان وقوعه لا ذاتي والامكان الوقوع منتفها هنا لا للزوم والقدم مانع  
من وقوعه بل ذاته تعالى مانع عنه لكونه موجبا لها فلا يلقى الذات والصفات القديمة  
غير من لعدم الانفاك بينهما مانع منه **وان** اتفق لجرد الامكان الذاتي لزوم عدم  
المفارقة بين الذات والعرض اللازم وفيه انه يتصور الذات بدون الصفات

لا امتناع ان يلقى الصانع محلا للعالم ومحل الحلة وجزء الشيء وكذا لا نقض بالعرض  
مع الحلق لجواز ان لا يقوم العرض بالحلق بان يقدم دون الحلق  
قلت يعني فيه ان كتابه يجوز ان يكون بل هو تخصيص من خارج ولفظ امكان الا  
نفاك لا يدل على هذا المعنى وقد اورد غير حفي لما ذكره مع انه يدعي عليه التخصيص  
والاعراض اللازمة على تقدير وجودها غير محالها مع انها لا يجوز ان لا تليق قاطبة بحلقها  
والاشعوى ينكر وجود الاعراض اللازمة لاه العرض لا يبقى زمانين ولذا قلنا  
تقدير وجودها وفيه ان لهم ان يمنع المفارقة  
اي الكلام بعد المفارقة انما هو فيها على ما سبق بل القديمة اخضع اللازمة  
كسب المفهوم والاحزاب يصح باعتبارها واما كسب الصدق فبينها تلازم لا يحد  
بهذا فان على صفة غير صفات الله بناء على تجدد الاعراض لا توجد الذات بدونها لا  
منشأ انفاك كما هي الذات للزومها وقدمها قال بعض الافاضل مبني كلام الشرح  
على ما اشهر من الشرح ان كل صفة لا تتغير موصوفا بنا على علوم الدليل كما  
عرفت لا على تخصيص الدعوى بالصفات اللازمة او القديمة لا لا بد والاباد وفيه  
ان الشرح قال ان الكلام في الصفات القديمة ولذا قال بخلاف الصفات الحديثة  
كما مر في الابرار وما ذكرنا في علوم الدليل غير مقول في الاشعوى اذ هو قائل  
يتجدد الاعراض فيحقق الانفاك في الصفات الحديثة من جانب الموصوف  
بوجودهم من جانب الصفة كسب الجبر  
وقيل ومما هو جواب سؤال تقريره ان  
انفاك الصفات القديمة ممكن بالنظر الى ذاتها وان كان ممتمنا بالنظر الى لزومها  
وقدمها لانه امتناع بالغير وهو لا ينافي الامكان الذاتي ولتقرر الجواب ان امر  
امكان وقوعه لا ذاتي والامكان الوقوع منتفها هنا لا للزوم والقدم مانع  
من وقوعه بل ذاته تعالى مانع عنه لكونه موجبا لها فلا يلقى الذات والصفات القديمة  
غير من لعدم الانفاك بينهما مانع منه  
وان اتفق لجرد الامكان الذاتي لزوم عدم  
المفارقة بين الذات والعرض اللازم وفيه انه يتصور الذات بدون الصفات

فيما يبع

ففيطبق عبارتهم حيث قالوا بقدره ويتصور وجود احداهما مع عدم الآخر  
ولا يلقى الفلسفة والمعتزلة الصفات فظهر كفاية الامكان الذاتي كما سبق ولذا ذهب  
جمهور المتكلمين الى ان الصفات غير الذات واما الاعراض فهو مغاير لمحلها لان حيز  
الحلق مغاير لمحل العرض وقد عرفت الانفاك اعلم بكونه محب الوجود او كسب  
**قوله** اي في الاعراض الطرئي اه فيه ان العام لا يدل على الخاص بوجه الوجود في ابن  
هذا التفسير الا ان يقال لاه الكلبيين قرينة عليه ولا ثم عدم دلالة العام على الخاص  
اذا كانت بقرينة ومراعاة ان الكلام في الغيرين وهي لا يكونا الا موجودين و  
الكلبيان ليسا بموجودين فالغرض لا يكونا كليين ثم عكسه ان يكونا كليين  
لا يكونا غيرين فلا يجرم يلزم التغير بما يكونا غيرين وهي هنا العرض الطرئي  
**قوله** وعدم تصور هذا العرض لانه ظل الخاص من جملة متخضاتة فلا يمكن تصور  
من حيث كونه جزئيا بدون حلقه قال بعض الفضلاء الجواب عن النقض بالعالم من الصانع  
على تقدير ارادة صحة الانفاك في الجانبين قدم بقوله امر ادا مكان تصور وجود كل  
منها مع عدم الآخر ولو بالفرض ولا بد من النقض بالجزء مع الكل ولا صفة مع الذات  
على ذلك التقدير بل هو على التقدير ارادة صحة الانفاك من جانب احد فعبارة  
صفة الاضافة انما هو جواب على تقدير ارادة الشق الثاني فيقول الشرح ولو اعتبر  
وصف الاضافة رد الجواب الثاني واما قبله رد الجواب الاول لكن عبارة الشرح فيقته  
عن اداء المق وموقعه بان قوله بخلاف الجزء مع الكل تنم الجواب السابق وبما ذكرنا على  
علمت انه لا يظهر من اعتبار وصف الاضافة حلقه قول الشرح انتهى **قوله** وظهر  
اه لا تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا باطل المستلزمة تصور  
احد المتضايفين بدون الآخر وتصوره بدون الاضافة غير مفيد **قال الشرح** لم  
لا يجوز اه فيه ان تغير العينية بما سبق يبطل لاه المتبادر من الوجود بين الذات  
المتغايرة في الوجود بما يقوم كل منهما وجود متغاير لما قام به الآخر الا ان يقال  
ان هذا التغير انما هو غير الشعة لاصلاح كلامهم **قوله** لتفيد ارادته ان

ففيطبق عبارتهم حيث قالوا بقدره ويتصور وجود احداهما مع عدم الآخر  
ولا يلقى الفلسفة والمعتزلة الصفات فظهر كفاية الامكان الذاتي كما سبق ولذا ذهب  
جمهور المتكلمين الى ان الصفات غير الذات واما الاعراض فهو مغاير لمحلها لان حيز  
الحلق مغاير لمحل العرض وقد عرفت الانفاك اعلم بكونه محب الوجود او كسب  
قوله اي في الاعراض الطرئي اه فيه ان العام لا يدل على الخاص بوجه الوجود في ابن  
هذا التفسير الا ان يقال لاه الكلبيين قرينة عليه ولا ثم عدم دلالة العام على الخاص  
اذا كانت بقرينة ومراعاة ان الكلام في الغيرين وهي لا يكونا الا موجودين و  
الكلبيان ليسا بموجودين فالغرض لا يكونا كليين ثم عكسه ان يكونا كليين  
لا يكونا غيرين فلا يجرم يلزم التغير بما يكونا غيرين وهي هنا العرض الطرئي  
قوله وعدم تصور هذا العرض لانه ظل الخاص من جملة متخضاتة فلا يمكن تصور  
من حيث كونه جزئيا بدون حلقه قال بعض الفضلاء الجواب عن النقض بالعالم من الصانع  
على تقدير ارادة صحة الانفاك في الجانبين قدم بقوله امر ادا مكان تصور وجود كل  
منها مع عدم الآخر ولو بالفرض ولا بد من النقض بالجزء مع الكل ولا صفة مع الذات  
على ذلك التقدير بل هو على التقدير ارادة صحة الانفاك من جانب احد فعبارة  
صفة الاضافة انما هو جواب على تقدير ارادة الشق الثاني فيقول الشرح ولو اعتبر  
وصف الاضافة رد الجواب الثاني واما قبله رد الجواب الاول لكن عبارة الشرح فيقته  
عن اداء المق وموقعه بان قوله بخلاف الجزء مع الكل تنم الجواب السابق وبما ذكرنا على  
علمت انه لا يظهر من اعتبار وصف الاضافة حلقه قول الشرح انتهى  
قوله وظهر اه لا تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا باطل المستلزمة تصور  
احد المتضايفين بدون الآخر وتصوره بدون الاضافة غير مفيد  
قال الشرح لم لا يجوز اه فيه ان تغير العينية بما سبق يبطل لاه المتبادر من الوجود بين الذات  
المتغايرة في الوجود بما يقوم كل منهما وجود متغاير لما قام به الآخر الا ان يقال  
ان هذا التغير انما هو غير الشعة لاصلاح كلامهم  
قوله لتفيد ارادته ان







المورد والجيب صوان في نزهة الكشاف  
تفسير آية الكرسي قال هذا ولا يفتح الجوار  
بأنه تفسير جملة الواجب لأنه يفيد من غير  
غيره لوجوده في العلم والقدرة في غيره من غير

روبا

[illegible]



بالمقدورات وانما احيانا احدها الى علم آخر مستجد بجزا الفعلة علينا ثم هذه  
التعلقات غير متناهية بالقوة **قول** ممكن الوجود من الفاعل بمعنى صحة الصدور  
من الفاعل على عينها صفة بها يمكن الابداد من الفاعل لا بمعنى انها تجعل المقدور ممكن  
الوجود في نفسه لانه الاحكام بمعنى استواء الطرفين بالنسبة الى ذاته ام ذاتي الممكن  
يقال هذا مقدور لانه ممكن وذاك ليس بمقدور لانه مستحيل وواجب قلنا يصح ان  
للمقدرة ثم من المتكلمين من اثبت التكوين صفة مغايرة للمقدرة والارادة ومنهم  
المصنف من اثبت **قال** ان القدرة صفة من شأنها صحة التأثير والابداد من الفاعل  
والتكوين صفة من شأنها الابداد بالفعل بمعنى ان الممكن الذي تعلقه القدرة به  
في الازل وحين صدوره اذا ترجع بتعلق الارادة باحد جانبيه تعلق التكوين با  
بايجاده فوجدت تعلق القدرة كلها بقدرة غير متناهية بالفعل لان  
الممكنات التي صدورها الواجب غير متناهية ومن المتكلمين من نفى التكوين ورجع  
قالوا ان القدرة صفة من شأنها الابداد واما في صحة الصدور فهو امر لازم لان  
الممكن لانه اذا كان حرفة مستويين صح كل منهما ان الفاعل فلا يحتاج صحة الصدور  
الى تخصيص وانما يخرج صدور احدها بعينه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة فلا  
حاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان القدرة  
متعلقة في الازل بايجاد المقدورات فيما لا يزال لكن الارادة اذا تعلق به صدور  
المقدور فيما لا يزال فتعلقها بقديم غير متناهية بالفعل وقال بعضهم ان متعلقة فيما  
لا يزال بايجاد المقدورات بمعنى ان الارادة اذا رجحت احد طرفي الممكن تعلق القدرة  
بايجاده فوجدت تعلقها باحداث كسبب كبد المقدور عند مقدور راسية تعامتها  
صحية بالفعل ضرورة تنافس الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا تنتمي الى حد  
لا يتصور موقوفة تعلق القدرة والاولى ان يقول ان من نفى التكوين قالوا ان  
للمقدرة تعلقين احدهما في الازل والاخر حادث **قول** على الترادف فيه الاولى في ذكر  
مقتضى بالقدرة **قول** على صحة الاطلاق بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة لله  
لا بمعنى

لا بمعنى انه يصح اطلاق مشتق وهو القوى عليه تعالى فلا يرد ما قيل ان في المأخذ صفة  
له تعالى لا يدل على صحة اطلاق مشتق عليه لان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعي لا يري  
ان الاستواء والوجه والقدم صفة لله تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوي وغيره عندنا  
**قال الخيال** عند الاشعرية قال في شرح المقاصد الان ذلك ليس يلزم على قاعدة  
الشيخ ابى الحسن الاشعري جواز ان يكون مرجعها الى صفة العلم ويكني السمع علما بالهم  
المسموعات والبصيرة علما بالمبصرات انتهى وانما اثبت صفتين زائدتين لان  
القرآن والحديث ناطقان بهما مع انه يمكن اضافة بهما فلا حاجة الى تأويله وقال  
المولى الكشي ان الشيخ الاشعري اختار ان ادراك الحواس علم متعلقاتها وبكم هو  
منها ومن المعتزلة والكرامية قالوا انها صفتان زائدتان مغايرتان للعلم كما اذا علمنا  
علما تاما بشيء ثم ابصرناه او سمعناه بخلاف الضرورة الحالة الثانية متممة على امر  
زائد مع العلم بهما فذلك الذي هو الابصار السمع واما عند غيرهم فلعلهم تنافس نسبة  
الى المسموعات والمبصرات تعلقات ازل به ينكشفان **انك** فانما تشبهها  
بالانك في العقلي الذي يمكن لنا بعد استعمال العاقلة وتعلق اخر حادث يحدث  
بعد صدور شهادته ينكشفان **انك** في جليها تشبهها بالانك في الخيالي الذي يمكن  
لنا بعد استعمال الحاستين فعلمنا بهذه التعلق يسمى سمعا وبصيرة **قول** واولها  
غيرهم اي الفلاسفة الاسلامية والكعبي والوطني البصيرة بالعلم بالمسموعات و  
المبصرات من حيث تعلقه على وجه يكون سببا للانك والتام الذي يكون لنا بعد  
استعمال تنك الحاستين كما مر تقريره **قول** من ينك اي عدم الاتي دبا يقول العلم  
بالحواس حاصل قبل وجودها يلزم ان يقول بالذوق والشم واللمس فانما يكون بعد  
وجود متعلقاتها ومن درجة عايشاتها خزاع التحكم في لا تنحصر الصفات  
في السمع او البصيرة وحكي عن امام الحرمين ان الصحيح عندنا وصفه تعالى بالحكام الادرا  
كات المتعلقة بها وانما لم يحرك وصفه بالشم والذوق والشم كما ان ذلك ينبغي عن  
القبالات يجب تنزيه الله عنها وقال في شرح المواقف وانما لم يوصف بالشم والذوق



والأتمس لعدم ورود النقل بها وقال بعض المحققين لما ورد النقل بالسمع والبصر  
 آمن بذلك وعرفنا أنها لا يكونان بالآيتين المعروفتين وأما فنابعد الوقوف  
 على حقيقةهما ثم عند الأشعر لا حاجة في النقل والذوق والشم إلى صفة غير العلم وأما  
 عند غيره من اعتبر في العلم تعلقه بالمعاني فيحتاج إلى صفة أخرى هي مبداء ذلك  
 لذلك وهم هنا عند بعضهم صفة نامنة له وراء التكوين **قوله** حدوث التعلق  
 في القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين وأيضا لا يصح على مذهب من لا يقول  
 بالتكوين مطلقا بل على مذهب الآخرين منهم كذا نقل عنه على ما مر تقريره وها  
 كلام الشارح ان من أنكر كونه السمع والبصر قال لو كانا صفتين زائدتين معا  
 يرتين للعلم لزم قدمهما فلم يزم قدم المجموعات والمبصرات وان جوابه ان لا  
 تم كونها قديمتين لزوم قدم المجموعات والمبصرات وانما يلزم قدمها لو  
 كانا تعلقهما ايضا فحدثا حدثا عند حدوث المجموعات والمبصرات  
 وهذا كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات وهذا ما عرفت  
 سابقا بقولنا سيجي تقريره في **الشارح** وكونه تعلق العلم تابعا للوقوع لان  
 لانه العلم انما يتعلق بوقوع شيء بعينه لانه في نفسه كذلك والاكابر هذا ومنع ذلك  
 في العلم الفعلي لان احدا لا يتصور امر او يصدق لقضية له فيفعله لكن الاحباب  
 قد جزموا القول باستواء نسبة العلم الى الصدين كالقدرة وان العلم بالمصلحة لا يتلحق  
 واعيا الى الفعل مالم يحصل الحالة المعلومة بالوجدان المسميات بالارادة وبشرتها  
 على ذلك بانه لا موجود الا ويمكن تصورهما وجه احسن منه فوقعه على ما هو عليه  
 تخصيصه فلا يخصص لانا تصور كثير الاماميين وتعلم فيه محله لكانا لا فعله  
 للمصلحة او طيار رادع او نحو ذلك مالم يحصل لنا ارادة وبالجدة علم تعالى بوجه المصلحة  
 لا يمكن في فعله فان هذا العلم لازم لذاته لا يغيره والائتم تخريله والائتم الفلاسفة  
 القول الايجاب مع اعترافهم بان ايجاد العلم على النظام المشاهد تابع لعلمه  
 بوجه الكمال فيه **قوله** واورد على القول بالارادة انه انما جاز تعلق الارادة لكل واحد من

فلا يتلحق العلم بالعلم  
 فلا يتلحق العلم بالعلم

الضدين

الضدين بدلالة الآخر فتعلقها باحدهما ترجيح بلا مرجح وان كان تعلقها باحدهما  
 مقتضى ذاتها فامر يدعى فادرس على الفعل اذ وجب وجوب احد الضدين منه وجوب  
 انه تعلق الارادة باحد الضدين لذاتها لا بمعنى ان ذاتها تقتضي التعلق بل بمعنى  
 انها لا تحتاج في ذلك الى مرجح غير ذاتها وهذا خاصية الارادة فلا يجوز مثله في القدرة  
 فقط ما قيل ايضا ان نسبة الارادة الى الكل كواء فلا بد لكل من تعلقها بالخصوص  
 من مرجح فثبت ذلك لانه الارادة يتوقف على مرجح كالحارب من السبع وكذا اللعطن  
 يريد الاول احد الطرفين المتبوعين وكل وجه من غير حاجة الى مرجح فارضى فالا  
 تخصص وتعين احد الضدين بالوقوع وتعين له وقتا اذا كان يمكن ان يقع في الوقت  
 الذي وقع فيه يمكن وقوعه قبله او بعده **قوله** ان المشية اه زعمت الكرامة ان  
 المشية قدسية متعلقة بجميع ما شاء الله من الحوادث من حيث يحدث واما الادة فله  
 فتقدرة وحادثه حسب تقدير الحوادث وحدوثها وهم يجوزون قيام الحوادث  
 بذاته **قوله** انه تعالى ليس على كونه اه هذا ينسب الى الجاني في احد قوليه والقولان من  
 ارادة الله فعل غيره امر به ليس الكعبة ومعنى ارادة الله تعالى فعل نفسه علمه به كما في  
 الموافق لا علم بها في الفعل بالمصلحة كما وقع في شرحه فانه ينسب الى الجاني  
 البصري ووقع في كلامه ما يدل على ان كثيرا من معتزلة بغداد وذهبوا الى ان الادة  
 مع فعل نفسه انه ليس بمكروه والارادة وفعل غيره امر به وينبغي ان يكون هذا هو  
 المراد مما ذكره الكتاب فسطما قال **العصام** ان الشارح خلط مذهبها بمذهب **قوله**  
 ولو شأ الوقوع لقول ولو شأ ربك لامن من الارض كلهم جميعا والقوله عليه السلام  
 عاش الله كان وقد تنقته الامة بالقبول السلف والخلف والقوله بانه مشية  
 فسر الجاء قول بلا دليل قال الشارح وسعد عن لفظ الخلق وكذا عدول عن لفظ  
 الرزق مع ان المناسب للتخليق هو الترزيق ولا يلزم من قدم التكوين قدم المكون  
 لانه تعلقه حادث كما في قدم العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القدسية التي  
 لا يلزم قديمها قدم متعلقاتها ثم التخليق والترزيق والاصح ان يكون ذلك كل منها

بالارادة انما في الاضطرار على الحقيقة لانه  
 فانه فلا يلزم الايجاب منهم

والموافق لا علم بها في الفعل بالمصلحة كما وقع في شرحه فانه ينسب الى الجاني  
 البصري ووقع في كلامه ما يدل على ان كثيرا من معتزلة بغداد وذهبوا الى ان الادة



صفة حقيقة لازمة عند بعض العلماء ما وراء المشهور والتحقيق ما ذهب اليه المحققون منهم من ان مرجع الكل الى التكوين فانه يتعلق بالحياة وبالموت اما في الصورة بصورة او بالترزق ترزقا الى غير ذلك فكل تكوين وانما الخصوص بخصوص العلاقات هذا ما ذكره الشيخ فيما بعد **قال تعالى** **الحقنا** الى التعلقين اي تعلق الفعل وتعلق الترك والتعلق بالفعل في هذه الوقت والتعلق به في غيره **فلهذا** الى مخصوص آخر فستقل الكلام الى ذلك المختص فليعلم ان **الدور** **فوقه** والاى **فوقه** **فوقه** وان لم يكن وبلى من شأنها التعلق بجانب واحد يلزم الايجاب ضرورة ان احد الطرفين لازم الارادة والارادة لازم اللازم في تبعد الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذي اثبتته **الشعرى** فاقبل يجوز ان يكون للارادة او المحض آخر نوع خصوصية باحد التعلقين ولا انتهى تلك الخصوصية ما لم تنتم الى احد الوجوب **لا يلقى** مخصوصا للوقوف ولا يلقى الاولوية لانها لا تمتنع جواز وجود الطرف الآخر فاذا وجد احد الطرفين بهما يلزم الترجيح بلا مرجع لانا نفرض وقوعها في وقت وعدمه في وقت آخر فاما لم يكن احتصاصا احد الوقتين بالوقوع مرجح يلزم الترجيح بلا مرجع وان كان يجزى بغيره كقافية الاول ولولوية ولذا قالوا الارادة صفة توجب ولم يقولوا صفة ترجح وقالوا ان المعلول مالم يجبه وجوده من العلة لم يوجد **فوقه** لا يقال جوابا خبرا لشيء الاول حاصله ان الارادة من شأنها الترجيح ولولها وى بل للترجح فاذا انفلتت بالمراد يحصل عن الفاعل فعلا كانه امراد او تركا غير احتياج الى مرجح آخر **فوقه** الكلام في وجود تلك الصفة وهو متمنع لاستلزامه ترجيح احد المتين وبين بلا مرجع واجب عنه باء الترجيح بلا مرجع وان كان في الهارب عنه السبع كما مر وانما المتمنع الترجح بلا مرجع اي وقوع احد المتين من غير موقع وموجد وهو لا يلزم من كون الارادة مرجحة ورد بانه يجوز ان يكون المحض القدرة فليعلم الترجيح بلا مرجع لا الترجح لانه الموجد موجود وهو الذات **فلهذا** حقيقة امر محقق

ان العلم غير الصفة التي ترجح احد المقدورين بالوقوع انه لو كان غيرهما فهو اما العلم بحقيقة المقدور او العلم بوقوعه في الخارج والاول للواقع وغيره الممكن والمتمنع والواجب فلا يلقى محضها وانما الثاني فلانه فرع الوقوع لانه المعلوم هو الى حصول العلم ظل بصورة وحكاية عنه سواء كان مقدما عليه وهو الفعلي او مؤخر عنه وهو الانفعالي والحكاية عن الشيء فرع ذلك الشيء حتى لو لم يكن الشيء بتلك الحقيقة التي تعلق به العلم لا يلقى علمه بل العلم فلا يلقى العلم عين الارادة واذا عرفت ان المراد بالعلم هي هنا العلم بنفس حقيقة الشيء او العلم بحقيقة بوقوعه حصوليا او حضوريا فلا يبرر ان علمه تعا حضوريا وكفى العلم حضورا او تصديقا انما يتمشى في الحصول اذ لم نرد من العلم الصورة الحاصلة بدون الحكم او مع الحكم حتى يلقى حضورا او تصديقا العلم الحصولي ولا يبرر ايضا ان العلم انما هو فرع الوقوع وانما كان كذلك لانه الزمان الماضي معتبرا في القضية اما اذا كانت القضية ممكنة عامة او مطلقة بعمامة او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يلقى العلم بها فرع الوقوع لانه لا يلقى فرعها بل في التأخر في الوجود لكنه فرع بمعنى الظل والحكاية عنها فلا يلقى مرجحا لوقوعه قبل هذا مخالفا لقالنا قد حصل انه قد تقرر عندهم ان ما علم الله تعالى وقوعه يحيل ان يقع انتهى وقبيل **مل** **فوقه** وبه يندفع اي بما قلنا ان العلم بالوقوع متقدم عليه او متاخر فرع الوقوع يندفع قول الحكماء ان الساج هو العلم الانفعالي المستفاد من الوجود الخارجي كعلمنا بالسما والارض دون العلم العقلي الذي يلقى الوجود الخارجي مستفاداً منه كما تصور سائر اعم محضه وعلمه تمام قبيل الفعل اذ هو يعلم الاشياء كما هي قبل ان توجد فلا يلقى تابعا يجوز ان لا يلقى مرجحا لوقوع الاشياء في اوقاتها وانما يندفع لانهم ان ارادوا به انه ليس ظل وحكاية عنه فهو باطل وان ارادوا به مقدم عليه في الوجود فليس لكنه لا يبرر مرجحا بهذا القدر **فلهذا** نعم يبرر دعوى يجوز ان يلقى المرجح هو العلم بالصفة وهو ليس فرع الوقوع الفعل يلقى وقوع الفعل فضلا والعلم بما فيه من المصلحة فضلا وحكاية عنه والعلم بالمصلحة وان كان على الارادة فينا لكن يجوز ان يلقى

ان العلم غير الصفة التي ترجح احد المقدورين بالوقوع انه لو كان غيرهما فهو اما العلم بحقيقة المقدور او العلم بوقوعه في الخارج والاول للواقع وغيره الممكن والمتمنع والواجب فلا يلقى محضها وانما الثاني فلانه فرع الوقوع لانه المعلوم هو الى حصول العلم ظل بصورة وحكاية عنه سواء كان مقدما عليه وهو الفعلي او مؤخر عنه وهو الانفعالي والحكاية عن الشيء فرع ذلك الشيء حتى لو لم يكن الشيء بتلك الحقيقة التي تعلق به العلم لا يلقى علمه بل العلم فلا يلقى العلم عين الارادة واذا عرفت ان المراد بالعلم هي هنا العلم بنفس حقيقة الشيء او العلم بحقيقة بوقوعه حصوليا او حضوريا فلا يبرر ان علمه تعا حضوريا وكفى العلم حضورا او تصديقا انما يتمشى في الحصول اذ لم نرد من العلم الصورة الحاصلة بدون الحكم او مع الحكم حتى يلقى حضورا او تصديقا العلم الحصولي ولا يبرر ايضا ان العلم انما هو فرع الوقوع وانما كان كذلك لانه الزمان الماضي معتبرا في القضية اما اذا كانت القضية ممكنة عامة او مطلقة بعمامة او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يلقى العلم بها فرع الوقوع لانه لا يلقى فرعها بل في التأخر في الوجود لكنه فرع بمعنى الظل والحكاية عنها فلا يلقى مرجحا لوقوعه قبل هذا مخالفا لقالنا قد حصل انه قد تقرر عندهم ان ما علم الله تعالى وقوعه يحيل ان يقع انتهى وقبيل **مل** **فوقه** وبه يندفع اي بما قلنا ان العلم بالوقوع متقدم عليه او متاخر فرع الوقوع يندفع قول الحكماء ان الساج هو العلم الانفعالي المستفاد من الوجود الخارجي كعلمنا بالسما والارض دون العلم العقلي الذي يلقى الوجود الخارجي مستفاداً منه كما تصور سائر اعم محضه وعلمه تمام قبيل الفعل اذ هو يعلم الاشياء كما هي قبل ان توجد فلا يلقى تابعا يجوز ان لا يلقى مرجحا لوقوع الاشياء في اوقاتها وانما يندفع لانهم ان ارادوا به انه ليس ظل وحكاية عنه فهو باطل وان ارادوا به مقدم عليه في الوجود فليس لكنه لا يبرر مرجحا بهذا القدر **فلهذا** نعم يبرر دعوى يجوز ان يلقى المرجح هو العلم بالصفة وهو ليس فرع الوقوع الفعل يلقى وقوع الفعل فضلا والعلم بما فيه من المصلحة فضلا وحكاية عنه والعلم بالمصلحة وان كان على الارادة فينا لكن يجوز ان يلقى



عين الارادة كما قال ابو الحسين البصري ان ارادة تعالى هو علمه بالمصلحة واجبة  
 باعينه بان العلم بالمصلحة انما يكون مرجحا اذا كان مراعات الصالح واجبة عليه  
 وليس كذلك فيجوز ان يترك ما فيه المصلحة ويفعل ما لا مصلحة فيه واجبة ايضا  
 بانه العلم بالمصلحة في فعله كانه موجبا كذلك الفعل يلزم ان يكون الباري  
 موجبا لانه العلم بالمصلحة لازم لذاته وهذا خلاف ما ذهبنا وان لم يكن موجبا فلا  
 مرجح فلا يوجد ذلك الفعل لا تقرر ان الشيء لا يوجد مفعول الفاعل ما لم يجد من الفاعل  
 ولا يوجب من الفاعل ما لم يجد الفاعل هذا **قوله** لا يبين فعل بيت وى طر فله  
 وجود هذا العقل ممنوع عند القائل بالعلم بالمصلحة اذ لو وجد يلزم التزجيم بلا  
 مرجح بل كل موجود مشتمل على المصلحة المحضة او على المصلحة الغالبية فلا يرد علم  
 عليهم انما هو كذا ذكره الكمال **قوله** كون الجاد مريدا هذا انما يرد لونه ولا مغلو  
 الطبيعية في فعله فلا يرد الجاد مجبور الطبيعية في فعله غير خفي و تقرير كلام الخنثي  
 ان هذه السلوب متحققة في الجاد فلو كان الانصاف في مجرد هذه السلوب كافيا  
 كونه مريدا لزم كون الجاد مريدا في جواب الخنثي موافقه له وقيل جوابه غير موافق لانه لو  
 المعنى ضمني لو كفى مجرد ذلك صحة اطلاق المريد على الواجب لاصح اطلاقه على الجاد لتحقيق  
 ما يوجب صحة الاطلاق فيه وزد باننا لم تحقق ما يوجب صحة الاطلاق في الجاد لان  
 الموجب لصحة الاطلاق كونه الواجب غير مكره ولا ساه ولا مغلو لا يكون شيء من الا  
 الاشياء كذلك كما يشعر **قوله** انه ليس بغيره بايراد الضمير للواجب ثم قوله ثم يرد عليه  
 ان هذا المعنى اي كونه الارادة عبارة عن هذه السلوب لا يكون مرجحا لانه الارادة بهذا المعنى  
 المعنى نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات على السؤال وان اريد ان الفعل يصير  
 عن الواجب مع عدم مكرهها وساهها ومغلوها في ذلك فهو قوله بانه الواجب  
 موجب في فعله لانه مقتضى ذاته في غير توسطه صفة بها يصح الفعل والترك قيل  
 ان من فسر الارادة بالسلوب المذكورة اثبت المشية فليكن هي المرجحة فلا يلزم

ما كان من ارادة الخليل منهم  
 ان كان السؤال بانه الجاد مقتضى هذه  
 الاشياء فليكن مريدا في السؤال فوهما  
 ويجيب بما اجاب به في السؤال فوهما  
 السؤال بانه التزجيم فادق من الجاد فوهما  
 فاسد لعدم صدق التعريف في ذكره فوهما  
 اخذ الواجب من التعريف مستلما

الاجاب

الاجاب وقيل ان صاحب المذهب هو البخاري وهو المشككي فلا يقول بالاجاب فله ان  
 يقول ان فعله تعالى صمد عن مع صحة ان يفعل وان لا يفعل ومع ذلك ان لم يكن آه  
 ولعل قوله ليس بغيره اشارة الى معنى الاجاب شائبة الاكره والاضطرار **قوله** الملازمة  
 غير مسلمة عندهم فان معنى مشية تعالى عندهم هو امره ولا يلزم من امره شيء وقوله  
 الا ترى انه تعالى امر الكافر والفاقد بالايان والطاعة ولم يقع لولم يثبت مشية زوا  
 الجاد لوقوع كونه وقوله هذه المشية في اي الكافر وطاعة الفائق ثم عندهم وبعضهم يكون  
 الملازمة ويفوتون بين الارادة والشيء ويجوزون تخلف المراد عن الارادة دون ما يتعلق به  
 المشية **قوله** لكن الكلام على الحقيقة في تحقيق كل ما اراد الله فهو كائين و مراد الله وانما  
 مرضيا وما مورايه اجسامه اصل الحق قال تعالى ولولم يترك لكم في الارض وكلهم جميعا  
 وقال عليه السلام ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فاشروروا المعاصي مرادة الله  
 تعالى وفان لم تكن له ليست بمرادة لانها غير مورايها فلا تكون مرادة اذ الارادة مدلول  
 الامر لا لازم ولا انها لو كانت مرادة لوجب الرضا بها والرضا بالكفر كفر ولانها  
 لو كانت مرادة لكاه الكافر والعاصي مطيعا بغيره ومعصيته لانه الطاعة تحصل مراد  
 المطيع ولانها لو كانت مرادة لما **قوله** ولا يرضى لعبادة الكفر لانه الرضا هو  
 الارادة **قال الشيخ** المسمى بالقرآن وكذا سائر الكتب الشرعية والاصا ديت العربية  
 كما يدل على هذا العموم الاتي بالعبارة الا انه حقق القرآن بالذكر لانه البحث في الكلام  
 محضوه صريحا بل يعلم خلافه فلا يوجد علم بوقوع النسبة ولا اعتقاد ولا ظن  
 ولا شك فلا يرد انما ذكره انما يدل على مغايرة الكلام لليقين دون سائر الكلام  
 اقسام الادراك لانه غفلة عن قوله وهو يعلم وما ذكره تصوير للكلام النفس و  
 كشف عن ماهيته لطفا فيه فلا يرد انه قياس للغائب على الشاهد واما البرهان  
 عليه فسيجي ونظم تصويره الكلام النفس عبارة عن مدلول الكلام المنقطع فا  
 المغايرة بينهما بانه الكلام النفس شيء واحد لا يتغير بتغير العبارات ثم لغة  
 اللفات بل ربما يدل عليه عبر العبارة كالكتابة والاشارة وبغير المغير وقا بعضهم

لا يجوز ان يقع تلك المشية في النفوسية لا الاجابية  
 والجواب الاول ان الامر فذلك من الارادة لا من  
 المختار ومن ان ان الواجب هو الرضا والاعتقاد  
 لا المقض والكفر مقتضى لا قضاء وعنه ان لا  
 ان الطاعة كقضية ما يؤمر به المطاع لا كقضية  
 ما اراده ومن الرابع ان الامر قد يتغير في الرضا  
 كما في المثال في الجواب الاول مستحسنة  
 على ما في الجواب من كلام الشيخ ولا يرد في عدم  
 استقامته ما بين في في الحقيقة وعدم العارضة  
 بكلام الله الحقيقي وعدم في الحق والمفطوط كلامه حقيقة  
 ومن ان اشترك كلام الله بين النفس والنطق بغير شك







ان ان كان بيان لغاية العلم النصوص وقوله ثم انه قد يقصد ببيان الغاية العلم  
 التصديق **قوله** فتدبر اشارة الى انه يريد ههنا ايضا ان يتبين ان  
 ولا اضراره مما لا يعلم وقوله وقيل الغاية على ان هذا لا يفيد في بيان المطالب  
 اليقينية وان كان تقع في مقام ليدل والى انه ان اريد عدم علمه بوقوع النسبة  
 عدم التصديق به فلم يكن لا يفيد لغاية مطلق العلم وان اريد عدم يقينه  
 ايضا فلم والى انه لا يتم حقيقة الخبر في تلك الصورة بل هو مجرد لفظ خبر والى ان  
 قوله فليست تلك عين مدلول اللفظ غير مسلم لان هناك معناه اول لقوة  
 متغيرة بتغير العبارات وهناك على ان وهو بنوع القيام لم يرد في العبارات  
 المذكورة وهو لا يتغير بتغير العبارات وهو الغرض الذي يريد الحكم اثباته فاذا  
 اراد الحكم الاخبار عن هذا المعنى الثاني حصل تصور الاجزاء للمعنى الثاني مع تلك  
 الارادة في صورة انك لا غرض في قوله فليست تلك المعنى شي من العلوم غير  
 مسلم واليات ذلك المعنى وراء التصورات والارادة دونه خراط القناد الا ان  
 يقال كل ذلك من قبيل تصوير الكلام النفس والدليل على نبوة الاجماع والتواتر  
 من الانبياء كما عرفت **قال المحقق** لا طلب في هذه الصورة وكذا في صورة  
 اخبار السيد لعبد هل طبعه ام لا فانه ثامره ولا يريد ان يفعله بل مراده مجرد الا  
 خبر ذكره المحقق **قوله** والحق ان الامر مغاير الارادة لانه تغيير في الحالة الذهنية  
 اى النسبة الاجابية التي تتغير بطريق الاستعداد سواء اراد وقوع العمل به او لم يرد  
 بل اراد عدم وقوعه وانما هذا كما برة وفيه ان الامر موضوع للطلب والموجود  
 في الصورة المذكورة تصور الطلب واردة افادة كونه مريد لما هو مريد وان لم يرد  
 له في الحقيقة ولم يكن الكلام النفس فيه اذ هو غير تصور الطلب **والارادة** المذكورة  
 كورين والحق اثباته فتأمل فيه **قوله** قال في التلويح نبوت الشريعة يعني نزول  
 نبينا موقوف على وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بالنبى  
 بدلالة معجزة وذلك لان نبوت الشريعة موقوف على نبوت النبوة وهو

وايضاً هذا الكلام يعني بيان ان التصديق ببيان النبوة بالارادة لا ينافي مع التلويح لان التلويح لا يقتضي الا ان النبوة قد انزلت من المطلقين ووجه هذا ان النبوة منسوبة

وقوله ان الالفاظ لا تدل على الكمال التي هي في الصورة الذهنية دلالة على الام والصوره الذي هو ذوى الصورة دلالة على طبعية فدلالة اللفظ الدال على الطلب الامر وغيره مسلم

موقوف

موقوف على وجود امر خارج هو فعل الله لكونه تصديقاً لله سبحانه وتعالى  
 وجود امر خارج في النبى موقوف على كونه تعالى موجوداً على قدر اعلا واما موقوف  
 نبوت شريع على كلامه فلا اكثر الكلام الاحكام ما هو من الكتاب نبوت كونه  
 موقوف على كونه تعالى مكملاً **قوله** فبين كلاميه تناقض لانه كلام التلويح دل  
 على ان الايمان بكلامه تعالى لا يتوقف على نبوت الشريعة وكلام الشريعة دل  
 على انه يتوقف على الشريعة حيث اثبت كلامه باجماع الامم الذي يتوقف  
 على نبوت الشريعة **وقال الشرح** في بيان قوله الحق الحى القادر العليم السميع  
 البصير الا ان في امره وبعضها لا يتوقف نبوت الشريعة عليها فبما ينص اليه  
 بالشرع فيها بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف نبوت الشريعة  
 عليه انتهى فبين كلاميه هذا الشرح **قوله** لا بد في التوفيق من التحمل بان  
 يقال ان نبوت كلامه موقوف على نبوت نبوة النبى وبيان ان له تعالى كلاماً  
 ونبوت نبوة النبى موقوف على ظهور المعجزة في يده مثل سق القمر فلا يرد الدور وبعده  
 قال في التلويح ان نبوت الشريعة موقوف على نبوت كلامه محمول على ما اذا كانت  
 المعجزة من جنس الكلام بانه يعلم اولاً ان هذا الكلام للكمال بلا غنى كما هو معجزة دا  
 دالة على صدق النبى فلو توقف نبوت كلامه تعالى على نبوت الشريعة يلزم الدور  
 وايضا نبوت بعض الشريعة موقوف على نبوت كلامه تعالى الذي هو اقوى الدلالة  
 ولو توقف كلامه تعالى على ذلك البعض يلزم الدور وايضا ان ثبت بالشرع  
 هو الكلام النفس وما يتوقف عليه الشريعة هو الكلام اللفظي فحصل التوفيق  
 بين كلاميه فتأمل **قال الشرح** زيادة نزول وحفاء ولذا عكس السعادة ثم  
 ثبت الابداء ما كان الحفاء فيه اكثر والنزاع اكثر والتفصيل افرق **قال العصام** يستفاد  
 ان الداعي الى التفصيل زيادة النزاع والخفاء وهو بعيد المقصود اثبات الكلام  
 النفس ونحو كونه مخلوقاً ولو لم يكن هناك نزاع وايضا المنبأ در من اثبات  
 صفة الكلام اطلاق الحكم او الكلام عليه تعالى فبين ان الاسم هو الحكم وتكرار الشريعة

وتبين ان اجماع موقوف على صدق الشريعة لان منسوبة قوله لا يتوقف على العلمات واما ان لا يتوقف على النبوة فلهذا لا يتوقف على النبوة لان النبوة قد انزلت من المطلقين ووجه هذا ان النبوة منسوبة



الى التكوين والارادة لتقرير ان القائل بالتكوين يثبت الارادة ايضا لان الظاهر  
 كلامهما يعني عن الآخر انتهى وفيه ان مراده ببعض التفصيل وصف الكلام بانه صفة  
 ازلية مع انه سبق ولا يخفى انه لزيادة النزاع وبهذا يندفع ما قال ايضا القيد المتفق  
 يعني عن المتخول ان يكون الشيء صفة له يعني عن ازلية يطلع على الوصف لا وصفه لا يملك  
 كذلك والازلية يعني عن الوصف بانه ليس من جنس وصف فالاولى ان يقال مستقيم الكلام  
 ليس من جنس وصف والازلي هو صفة له انتهى وفي قوله صفة رد على المعتزلة وفي  
 قوله ازلية رد على الكرامية وفي قوله ليس من جنس وصف والاصوات رد على الخبابة  
 بل على الكرامية ايضا **قوله** من غير قيام ما هذا الشقاق وهو كالمستلزم لقيام  
 الكلام والمعتزلة يقولون بقيام الكلام به تشاكين بمعنى ايجاد الكلام في حالها ويكفر  
 استلزامه قيام الكلام به تشاكين ويقولون الكلام صوت مكيف بالاعتماد على الخباياج  
 والصوت كيفية تعرض الهواء حين توجبه في فرع او قلع عفيف فليس الكلام الا اصوات  
 الكلام في الهواء وفيها به بابا الكلام وهو من العوام ورد عليهم بانه العرف واللغة يشيران  
 بانه المستقيم هو انصاف الكلام والمراد الكلام المنطوق **قوله** ضرورة امتناع آة لا متنا  
 ليس معنى الا ان يرد كونه من ضروريات الدين ذكره العصام وفيه انه غير قابل  
 الضرورة بمعنى الوجوب والضرورة **قوله** مشروط حدوث بعضها بانقضاء بعضها  
 فالنقض حادث لانقضائه مسبوق كذلك لانه مسبوق به قوله لا امتناع  
 له وايضا الحروف منها منصوبة ومنها صامتة والمنصوت لا يمكن الابتداء به  
 وكذلك الصامتة الساكن عند البعض فالنطق بها مسبوق بتلفظ الحروف  
 صامتة متحركة وايضا الكلام لا يتكون من الحروف المتحركة وقد تقدم بينهم ان تلفظ  
 بالحروف المتحركة سابق على التلفظ بحركة **قوله** ومع هذا امر قد علم اذ لا يجوز  
 قيام الحوادث بذاته تشاكيا فاضطرر الى الزام ما شاع من البداهة باستحالته  
 من تقدم المؤلف من الاصوات والحروف وما رايت الكرامية ان مخالفة الشيخ من  
 مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المتكلم في الحروف مع حدوثه قائم بذاته والله تعالى اعلم

الحروف المنصوبة حروفها وانما هي  
 الالف والواو والياء اذا كانت  
 ساكنة والحروف الصامتة ما عداها وهي  
 قد يكون متحركة وقد يكون ساكنة واما  
 المنصوت فلا ينفك الا بالابتداء  
 البعض لان الالف والواو والياء في اللغة  
 يوجد في اللغة العربية ويجوز في اللغة  
 الحروف المتحركة كذا في شريعة الحروف  
 الحروف من الاعراض

للكلام وانما كلامه قدرته على التكلم **قوله** حادث لا يحدث وفوقه بينهما بان  
 كلما كان بالذات من حادث بالقدرة وما كان مابينا بالذات فهو حادث  
 بقوله كن لا بالقدرة فالكرامية قالون بعدم كلامه وانما قالوا يحدث بقوله تشاكيا  
**قوله** الشارح ومع ذلك فهو قد علم ناظر الى الخبابة والكرامية معالا الى الاول  
 فقط فلا حاجة الى ما قال العصام انه لعل الشارح اطلع على فقرة من الكرامية  
 موافقة للخبابة **قوله** هو كالمستلزم لتعريف الكلام بان يكون مستلزم الدور  
 ذكره العصام وفيه انه حكم في احكام الكلام الى تعريفه **قوله** والافاق التي هي عدم  
 مطاوعة الالفاظ لا لا تنحصر فيه وقد يكون لعدم الالفاظ من ان توجد الالفاظ من  
 غير مطاوعة او لم توجد اصلا لا الالفاظ لا مقتضى وجوده موضوع ثم قال  
 صنف الالفاظ لعدم البلوغ فطري ايضا فلا يحسن مقابلة لعدم المطاوعة  
 بحسب الفقرة انتهى وجوابه **قوله** ثم قوله فانه قيل له يعني ان هذا البيان لا يتم فيما  
 نحن فيه وهو الكلام النقي **قوله** ان كانا اثارة الى كون الكلام مافيا للكون  
 فكلمة على قوله على الكلام اللفظي بناء على ان كانا اثارة الى قوله صفة مافية  
 للكون فكلمة على صفة للصدق فاسأل على الاوجه للمدعى على الثاني فحق  
 للتعريف او منع ايضا فلنا انه حكم من احكام الكلام لا تعريف كما سبق  
 ويجوز كون السؤال نقضا بشهادة التناقض لان القول بان الكلام ليس  
 من جنس وصف والاصوات يقتضيه كونه نفسا والقول بانه مافية للكون  
 يقتضيه كونه لفظيا وما هذا التناقض وحاصل الجواب ان المراد بالسكوت  
 والافاق المنع الباطني لا الظاهري فان السؤال سواء كان  
 منعا او نقضا لانه كما ان الكلام لفظي ونقي وكذا فاضده اعني السكوت  
 والافاق لفظي ونقي لكن السكوت والافاق مشهورة في اللفظ عند  
 اهل المعرفة واللفظ غير مشهورين في النقي **قوله** او السكوت والخبر  
 اني ينافي اللفظ قال العصام الاول في انما ينافيها اللفظ فتأمل  
 التلخيص

في الفقرة او العارفين ذكره العصام  
 وفيه ان عدم مطاوعة الالفاظ  
 هو انما في قول من ان الالفاظ  
 في قول من ان الالفاظ  
 في قول من ان الالفاظ



اشتهى لعل وجهه ان الحق نسبة المناقاة الى الصفة لا الى الكوت والافه ثم ان  
 بين الكوت والافه الباطنين عموما وحصوله لانه كلما كان غير قادرا على  
 التكلم في نفسه لا يريد ولا يسمع كلما كان غير مبداء لا يقدر ان يبين الظاهر  
 بين تباين كليهما وان بين الكوت الباطني والكوت الظاهري عموما  
 من وجه لانها لو جردان في ترك التكلم مع القدرة عليه وعدم ارادة الله  
 التكلم في نفسه مع ترك التكلم وان بين الكوت الباطني والافه الظاهري  
 عموما من وجه ايضا لوجودها في الطفل ووجود الافه في الاخر مع عدم  
 الكوت الباطني ووجود الكوت الباطني في الجنون مع عدم الافه  
**قال الشيخ** صفة واحدة وتكثر الاسماء لا يوجب تعدد الصفات  
 وانما يوجب عدم كونه يكثر باختلافات التعلقات وذكر الثلاثة انما  
 هو للتشليل لا قبل ان كلامه خمسة هذه الثلاثة والاستفهام والنداء بل يرد  
 عليها الوجود والتوحي والتمني والتزجي ولا يفكر في بعضها على الابد العباد  
**وفي قوله** بها امر آه اشارة الى انه مكمل بصفة الكلام لا بانه ولا بالية قوله  
 لما ان ذلك الحق يكمال التوحيد لا كما له بان لا يليق له سواء مدخل في تحقق  
 شيء فالقول بوجود الصفة لا يليق الا على قدر الضرورة وهذا الدليل  
 خطابي ويرد على ولانه لا دليل على ان عدمه في نفس الامر مع وعندك لا  
 يفيد مع ان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول وهذا من قولهم ان مالا  
 دليل عليه كجيبه وهو وان عدمه في ام الدليل لكنه ضعيف كما بينه  
 اهل الماصول مع ان ما ذكره من ان الدليل لا يستقل بنفسه الكثرة بدونه  
 انتفاء الدليل في الاول محتمل الى الثاني نعم ان الثاني لو تم لدل على الكثرة  
 ثم الاولى لا يقال لانه لا دليل على تكثر شيء منها في نفسها ثم قد رتبة  
 الكلام لا يتوهم من الالف م المذكورة يتوهم من تعدد كونه ودفعه ان تعدد  
 الكتب بتعدد تعلقات اصفية الكلام او بقوله انه يندفع بما قلنا فيما نحن فيه

وسبب بان من في الظاهر  
 من ان الالف في قوله  
 بها امر آه اشارة الى انه  
 مكمل بصفة الكلام لا بانه  
 ولا بالية قوله لما ان ذلك  
 الحق يكمال التوحيد لا كما له  
 بان لا يليق له سواء مدخل في  
 تحقق شيء فالقول بوجود  
 الصفة لا يليق الا على قدر  
 الضرورة وهذا الدليل خطابي  
 ويرد على ولانه لا دليل على  
 ان عدمه في نفس الامر مع  
 وعندك لا يفيد مع ان عدم  
 الدليل لا يستلزم عدم المدلول  
 وهذا من قولهم ان مالا دليل  
 عليه كجيبه وهو وان عدمه في  
 ام الدليل لكنه ضعيف كما بينه  
 اهل الماصول مع ان ما ذكره من  
 ان الدليل لا يستقل بنفسه  
 الكثرة بدونه انتفاء الدليل  
 في الاول محتمل الى الثاني  
 نعم ان الثاني لو تم لدل على  
 الكثرة ثم الاولى لا يقال  
 لانه لا دليل على تكثر شيء  
 منها في نفسها ثم قد رتبة  
 الكلام لا يتوهم من الالف  
 م المذكورة يتوهم من تعدد  
 كونه ودفعه ان تعدد الكتب  
 بتعدد تعلقات اصفية الكلام  
 او بقوله انه يندفع بما قلنا  
 فيما نحن فيه

لانه الوحي انما هو الغرض ثم ترجمه الانبياء بل في قوله من السريانية والعبرانية  
 على ان الاتفاق **قوله** واما في الازل فلا نقسم اذ الامر والنهي يدون المأمور  
 والنهي مع وهذا مذهب ابن سعيد من الاشعرية وذهب غيره الى ان تعلقاتهما  
 ازلية وسبج الجواب عن دليله وهو قوله كما اذا قدر الرجل ان ياله الخ قوله وقد  
 بعضهم وهو الامام الرازي ومنهم من انه في الازل خمسة الخبر والامر والنهي والافه  
 والنداء واوردها من قال انه واحد في الازل ان هذه اقسام وانواع الكلام  
 فلا يوجد بدونها واجب يمنع ذلك الانواع الاستيعابية فان الانواع ليست تحصل  
 باعتبار التعلق ومنشأ هذا السؤال اشتباه الكلام النفسي واللفظي لانه اللفظي  
 لا يخرج من هذه الالف م واوردها من قال انه خمسة فليكن واحدا في الازل ان  
 الاخبار متحدة فلا يثبت وحدة الالف يقال تعدد الاخبار بتعدد المتعلقات او  
 يقال ان وحدة نوعية لا شخصية كما قال به بعضهم **وقوله** حاصل الامر لا يشمل  
 الامر النذري وقوله والنهي على العكس لا يشمل النهي التثري واوردها من  
 قال ان الكلام في الازل خمسة انه كذلك فيما لا ينزل **قوله** لورديان فاعلم ان معنى دليل  
 الاتي مصادم للضرورة واستلزام البعض لبعض لا يوجب الاتي ولو كان  
 جليبا لست لي من عكس اذا من جهة الا واستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي  
 من العلم بخلافه **قوله** فان قيل الامر والنهي آه وكذا الاخبار بلا في طسفو  
 الاخبار بطريق الحق والاستقبال كذب اذ لا ما قبله فان التكلم ولا بعده اذ لا  
 انتفاء للتكلم فحق النظر لماضي ليعقوب معرفة القاضى هذا المشبهة المعبرلة على  
 قدم الكلام وكما مل ذكره من الجوابات وقيل في الجواب ان السفة في يلزم في كلام  
 النقطي دون النفسي **قوله** كما قدر الرجل ان ياله آه اذا فرض ان هذه صديق  
 باو سبول له ابن بعد موته فيقول لمن حضر عنده الى امر ابني ان يشغل يا  
 الفضائل فبلغوا اليه امرى بل يكت ذلك بخطه ويا مبريا بدفعه اليه ليعلم ابنه  
 فلا يرد ان العزم على الطلب لا حقيقة واما امر النبي صلى الله عليه وسلم فنواى هو



يتغلب الموجود على المعلوم **قال الحلي** وقيامه مستلزم آه جواب سؤال تفرقة  
 ان المأخذ هو متكلم لا الكلام والكلام انما هو النقوش التي يكتبها فلا  
 يلزم من ثبوت الاول ثبوت الثاني وتقرير جواب ان التكلم مصدر والكلام هو  
 الحاصل بالمصدر فثبت الاستلزام وقية انه لا يدل على قيام الكلام بالمتكلم  
 ولكن قالوا بغيره على انه لا يدل على الصفات مع النامية الا ان يقال ان  
 الاول منى على ان المتكلم بمعنى موجد الكلام لا بمعنى المتكلم به وهو  
 خلاف تواريخ الانبياء واما الثاني منى على التكلم من صفات الذات فليكن  
 من صفات الفعل **قوله** بايجاد الكلام قبل هذا افتراء على المعتزلة لانهم لا يقولون  
 بقولون بالصفات **قال** شرح المختصر العسدي لا يشتق اسم الفاعل من شئ  
 باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعتزلة فانهم قالوا اطلقها الى لف عليه  
 شاع باعتبار الخلق هو الخلق انتهى وايضا انه لا يخفى عندهم ان كلامه هو الحروف  
 والاصوات القائمة بذات الى فظ والقارى لان افعال العباد مخلوقة لهم  
 لانه تعالى هو مذهبنا هاشم ومن تابعه من المتأخرين فلا يصح القول بقيام  
 المأخذ وتوابعهم بما ذكرنا من **قوله** وهو عدول عن الفظ واللغة فان المتكلم  
 من قام به الحركة لا من اوجده ولو في كل آخر واذا استمعنا قائل يقول ان قام  
 تسمية متكلم وان لم تعلم انه هو الوحيد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجوده  
 هو الله تعالى على ما هو رأي اهل الحق **قوله** فقد يكون خبرهم وهم يجوزون  
 كونه تعالى محلا لحوادث ويسمون الكلام امر كسب الحروف والاصوات الحادثة  
 قول الله تعالى والكلام القديم عندهم بمعنى القدرة على التكلم كما هو يقولون  
 ان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل كذا في شرح المقاصد **قوله**  
 هذا مذهب بعض الاشعة وهو عبد الله بن سعيد القطا، ومجاعة من الله  
 المتقدمين قالوا ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيها اصلا انما الله  
 المتعدد بحسب المتعلقا الحادثة بحدوث المتعلقات فيما لا يزال ويرد عليه

انما الكلام الرفيع مدلول اللفظي لزم ان يكون متعديا كمتعد اللفظ ومن  
 ثم ذهب الجمهور الى ازالة المتعلقات واجيب هذا انما يريد لو كان دلالة  
 اللفظ عليه دلالة الموضوع على الموضوع على ان ليس كذلك عند علم بل هي  
 دلالة الاثر على الموتر ولا يلزم من تعدد الاثر على الموتر **قوله** والجواب  
 الحق ان المطابق لمذهب الجمهور القائلين بازالة المتعلقات ان عدم  
 وجود الكلام بدون المتعلقات في الازل لا ينافي ان يلقى ذلك صفة واحدة  
 حقيقية غير متكررة بحسب الذات فانه التكرار بحسب المتعلقات والاضافات  
 لا يوجب التكرار بحسبه **قوله** هذا الجواب حقا لعدم الاحتياج فيه الى القول  
 بانه دلالة اللفظ عليه دلالة الاثر على الموتر الذي هو خلاف الفظ **قوله**  
 واعترض عن مذهب حدوث نقل عنه ان هذا الاعتراض ليس بجواب بل  
 صواب **قوله** فلا وجه للاختصاص هو الذي ذكره ان يرجع مع جوابه فلا  
 وجه لا يراه الله الام لا يريد تلخيص السؤال والجواب بل يريد الاول انتهى  
 ان هذا الاعتراض واراد على مذهب الجمهور القائلين بانه المتعلقات ازيلت  
 بانه يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها بغير امر ونهى وجبر مع ان العلم لا  
 يوجد الا في ضمن شئ فلا وجه للتخصيص بمذهب حدوث واجيب بانه  
 بانه اورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاثر  
 فيما لا يزال ولو جعل المتعلق ازيل ما يعرف منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه  
 بالمقابلة ومنه الاعتراض من شبهة النفس باللفظ فانه لا يخرج عن هذه  
 الاف فكله النفس والافضل الافم الواعا لصفة شخصية مما لا يقدم  
 عليه حدثا مل **قوله** فانه الامر اي الامر الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء  
 من حيث هو كذلك غير الخير الذي هو الاسلام من وقوع الشبهة او عدم  
 وقوعها من حيث هو كذلك فانه الاول لا يحمل الصدق والكذب بخلاف  
 الثاني **قوله** بخلاف كلام جواب سؤال تفرقة مغايرة الامر من حيث

من وجه الكلام بغير الواقع  
 غير منظور سوا كانت تعلقاته  
 ازيلت او فخره والاصول عنه الا  
 ان يقال ان ذلك الجنس والنوع  
 الحقيقيين منه متساوية



فانظر  
سننكم  
للام والسنن  
والنذر  
سننكم  
بانه يقول  
من الحلف على  
بعضه اولاً  
مسألة

وطلب الاقبال عليه **قوله** ولا شك في كونه سفيها بل هو غير ممكن لان وجود  
الطلب بدون من يطلب منه شيء محال كونه في شيء الموافق وفيه انما يكون  
محالا اذا اطلب منه ان ياتي بالطفل حال عدمه واما اذا اطلب منه ان ياتي به  
بعد وجوده فلا قيل هذا انما يصح في صورة امر الغائب والكلام في امر الحاضر  
وهو لا يصح في شأن الامور المندرجة في وقت الامر واجب بانه لو سلم ان  
الذي جازته حقا هو امر الغائب فيجوز ان حقه تعاكلا الا من لان  
كلامه لا يتغير بتغير الزمان ومقصود ان يرجع التنبية على جواز الطلب  
قبل وجود الامور وقال بعض الفضلاء **والحق** ان نفس الطلب من المصداق  
وان كان المطلوب الاتيان حال الوجود شكل لانه لا يبدل للطلب منه في المظالم  
والمعدوم ليس شيء **قوله** لا يقال يلزم منه اي من ان الصورة المذكورة  
العزم على الطلب ان لا يات امرنا النبي عليه السلام بشيء ولا يبينها لنا شيء  
بل عزم على الامر والنهي بالنسبة اليها وانه قطعي البطلان لان خطابه عام  
لكل مكلف يوجد الى يوم القيمة والقول بان خطابه خاص باهل عصره ثم يوجب  
الحكم فتمين عداهم بطريق القياس بعيد قطعاً وحاصل الجواب ان خطابه  
بانه عليه السلام للحاضر من بالقصد والضرارة والغائبين بالتبع والضماني  
والخطاب الضمني للمعدوم ليس فينا ثم الضمني لا يوجد الا في ضمن الصريح  
فلا يرد انه لم لا يجوز ان ينسخ امر الرجل المذكور ضمناً **قال الشافعي** قد يطلق الى  
اسم القرآن وكلام الله بطلاق بطريق الاشتراك والمجاز المشهور شهرة الخطاب في  
على هذا المؤلف الطائفة وهو المتعارف عند العامة والقرآن والاصوليين  
والفقهاء لكن اطلاق القرآن عليه شهراً لان القرآن في اللغة مصدر بمعنى الجمع  
يقال قرأت الشيء قرآناً اي جمعته جمعاً وبمعنى القراءة يقال قرأت الكتاب  
قراءة وقرآنا ثم نقل الى هذا المجموع المقروء والمنزل على الرسول المنقول عنه  
تواتراً فيما بين الدفتين وقد يطلق على القدر المشترك بينهما وبين اجزائه ور

استعمل ان كلامهم مفتر دغمان المعلوم بما مورثه الازل بانه  
يتمثل على تقدير الوجود او البعدوم كسنتج بما مورثه الازل لما  
استمر الامر الازل الى زمان وجوده مما بعد التوجود فامورا  
انما يلزم من اذ كان الامر الازل انما يلزم الحكيمه  
واصب ايضا بان السفه كذلك لغزيب الحكيمه  
فاليدعي الحكيمه واجب بانه وجودها طلب  
عليه فيما لا يزال واللفظ وانما اللفظ فيلقبه  
انما يلزم في الكلام بانه الامر لو كان ازل لكان  
وجوده العقلي واعتد به واجب بان  
التكليف باقيا امتنع عدمه واجيب بان  
الكلام وان كان ازل لكان له تعلقات بالاشياء  
والافعال حادثه بارادة الله واختياره فلتعلق  
الامر بصلوئه زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عنه  
كذا في شرح المقاصد



بعض أجزاء ورجح النجاشي والقاضي المعنى الاول حيث جعلناه اسما لهذا المجموع  
المفتوح بالتحديد والمختتم بالاسمعة وكذا اسمى هذا المجموع فرقنا الفرقه بين  
الحق والباطل والمعنى الثاني هو الموافق لغرض الاصولي وايضا القراء عند  
الاصولي اسم للفظ والمعنى جميعا لانه هو المطابق لغرضهم في تقييدهم اياه  
الى اقسام عشرين ولما كان كانه الكلام المشتهر في الكلام القبيح والقراء انهم  
في الكلام اللفظي عقب القراء بكلام الله ليصح الحكم عليه بانه غير مخلوق اذ  
لولا التعقيب لما صح هذا الحكم وليس الحكم مبنيا على الترادف لانه كلام الله اعلم  
يعتبر عنه بالعبودي والعبودي والسرياني وايضا ليس المقصود بيان الترادف  
والاقلال ويطلق القراء على الكلام القبيح **قوله** جهلا او غنادا لان بعضهم  
قال ان الجدل والغلط ازليتان وعلم بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن  
هو عينه كلام مضار قدما بعد ما كان حادثا وكفى بهذا دليل على جهلهم فلا  
يلتفت الى ما قيل من انهم اصحاب جحد وانه من الجحد يدين فلا ينبغي ان يسبوا  
الى الجهل بل يؤول كلامهم بان كلامه تعالى من حيث الالفاظ قائم بذاته من غير ترتيب  
بينها **قوله** فهو كما في تلك العظم البياض صلة او للقبس اخرج هذا الحديث  
ابن عدي في الكامل من حديث ابى هريرة وقال ابن الجوزي والصفاني وسخا  
هو موضوع باطل في جميع طرقه نقله ابن السبغ في التمييز وامر ابا الفريفيين الا  
شعقة والمعتزلة لا يفتنون بالحدوث والافتلون بالقدم وترجمة المسئلة  
مسئلة خلق القرآن يناسب المعتزلة والناسب بكلام الاشعرة ترجمتها بمسئلة خلق  
خلق القرآن ولم يكتف بقوله ودليلنا ما مر بل بيينه بقوله انه ثبت لانه المجموع لم  
يسبق مرتبا بل سبق بعضه في موضع وبعضه في موضع آخر **قوله** من التأليف  
وهو مطلق التركيب المجامع للتوابع في النطق كيف ما اتفق والتنظيم  
جعل الكلمات والحمد لله مرتبة المعاني منسقة الدلالات حسب مقتضيه  
العقل وكونها من سمات الحدوث لكون كل منهما متوقفا على الاجزاء

على ما سبق في نظره نقله عن بعض  
المحققين وهو مقتضى الحكمة في حكمهم  
بانه الجدل والغلط ازليتان ينبغي  
ان يحل على الحجاز انتهى

ان المتأخره بين الينفة والاولى  
سنة التوافق لهما في قول  
خلق القرآن فهو كلام كذا في نسخة  
المقاصد مسلكه

بجمله ما سبق في نظره نقله عن بعض  
المحققين وهو مقتضى الحكمة في حكمهم  
بانه الجدل والغلط ازليتان ينبغي  
ان يحل على الحجاز انتهى

فيكون حادثا لكونه محاجا والانزال والتنزيل لوجوب الانتقال من مكان الى مكان  
الى سافل المكان حادث جمع بين الانزال والتنزيل اشارة الى كيفية  
النزول على ما روي ان القراء انزل في حمله من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا  
وامر السفرة الكرام بانفسهم نزل الى الارض نحو ما حكى المصنف في ثلث  
وعشرين سنة والانزال ان كان مطلقا لكذا اذا قوبل بالتنزيل الدال  
على التدريج بناد من الانزال فقرة فانه قلت الموصوف بالانزال والتنزيل  
حقيقة هو التحجير بالذات كالاجسام دون الاعراض سواء كانت اجزائها  
مجموعة كاللون او سبالة كالصوت الذي هو جنس الكلام فكيف  
ينصور انزال القراء وتنزيله مع انها تحريك علو الى سفلى قلت ذلك منقذ  
على متعارف اصل اللغة حيث يصفون الكلام بما يوصف به مبلغه فيقولون  
نزل الى الدنيا في القصر حكم الابعاد وكلامه على سبيل الاسناد المجازي فوصف القراء  
بالانزال والتنزيل في هو وصف له بوصف مبلغه وحامله اعني جبرائيل عليه السلام  
في نزوله الى بيتنا عليه السلام والانزال والتنزيل لا يصلح على الصفة القديمة  
وكذا العزني والمسموع والفصيح هو اللفظ وكونه محجرا حادث لانه كذا  
لادعوى النبوة فيكون حادثا **قوله** الى غير ذلك كالصافه بالافتتاح والاختتام و  
انصافه بعضه بالتشابه وبعضه بالاحكام وانفاد الى السور والايات و  
تميز بالفواصل والغايات ومنه كونه ذكرا والذكر حدث لقوله وعناياتهم من  
ذكرهم ربهم محدث ومنه ما سبق من انه ليس مجتمع الى خراف بل خراف منه منقذ  
وهو مسبوق بالنقص ومنه الشيخ وهو كما ينبغي اللفظ بل المعنى لكن يحفز  
الحادث لان القديم لا يرتفع ولا ينتهي قال العصام لا يخفى ان بعض ما  
ذكرنا فيمكن من سماء الحدوث لو كانت صفات موجودة ولم تكن صفات  
واعتبارات فتأمل انتهى **قال المصنف** والاصح انصاف الباري انه ان  
اراد انه يلزم صحة قيام تلك الاعراض بذاته ثم وانه اراد انه يلزم صحة حملها

وقد يطلق تنزل بمعنى انزال  
ذكره البيضاوي معه

لا يخرج من قوله  
انما هو اجزاء اجسام



عليه حمل الاشتقاق فالمعنى ان يقول لم يصح ذلك لغة وشرا بديل قوله  
 تعالى عن ذلك ووصف الاعراض بالخلق له تعالى ما هو على اصل المعترلة  
 من كون العباد خالقة لا فعالهم **واما** عند اهل فالكلمة مخلوق له تعالى ومن  
 اقوى شبه المعترلة الاولى بترك كلمة مزائدة في الاثبات على ما جوزه البغوي  
 خوف كانه من مطروقة من سمات الحدوث يعني فلا يصح حمل القراءة الكلام  
 المنفي وان راى الجواب بقوله وهو مكتوب قال العصام لجواب امتا  
 يمنع الاستلزام ان جعل كونه مكتوبا في المصاحف حقيقة **واما** يمنع بطلان  
 الاستلزام ان جعل مجاز انتهى وكلامه الاتي وهو قوله ولا يلزم منه كونه حقيقة انه  
 التاريخ الاول **قوله** غير حال فيها لانه امر ادبه معلوم بالقراءة المفهوم  
 من الخطوط ومن الاصوات المجموعة وكذا معنى الانزال هو ان جعله بل ادركه  
 كلام وهو في مقامه ثم تنزل الى الارض وافهم النبي عليه السلام ما فهمه عند  
 سدره المنتهى من غير نقل لذلك الكلام كذا في شرح المقاصد فانه قيل المكتوب  
 في المصحف هو الصور والشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لانه الكتابة هي  
 اللفظ مجرد في حقيقة نعم المشتبه في المصحف هو الصور والشكال ثم المشهور بين  
 الاحناب ان ليس اطلاق كلام على هذا المنتظم من الحروف المسموعة الا بمعنى  
 انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى هذا  
 الاطلاق بجاله لكن امره في عندنا ان له اختصاصا اخر بالله وهو انه تعالى اخبرنا  
**قال الشرح** ان الشيء وجوده يعني للموجود في الخارج وجوده في الاحيان  
 يعني انه واحد من الاشياء لانه الموجود الخارجى يسمى عيناً لانه جزء الموجودات  
 لان له وجودا اصلا به صير اثاره وبظهور احكامه كما يقال لا شراف الناس  
 اعيانهم **قوله** وجوده في الازمان وهو وجود مجازى كاحوية عند المنكرين  
 للوجود الذهني وحقيقته عند الحكماء وبعض المتكلمين له ومعناه حضوره في ذهن  
 من الازمان **قوله** وجوده في العبارة يعني العبارة مميزة عن الاعيان **قوله**

لان وصف القديم بما هو في صفات  
 الاصوات في اثاره لا يصفه ذلك  
 نقول بمعنى هذا المعنى في كلامه  
 في بعض الكتب والكتب المذكورة  
 في بعض الكتب والكتب المذكورة

وجوده في الكتب يعني ان الكتابة مميزة بالبيان **قوله** فالكتابة بيان للعلاقة  
 المصححة لوصف الكلام القديم بما هو من صفات الالفاظ المنطوقة والمخيلة و  
 ونقوش الكتابة ثم بالوجود الاول يتعين قدم معروضه وحدوثه كونه منتزعا  
 لان روحه حقيقيا وبالثاني لا يتعين القدم والحدوث لانه على ظاهري لا يرتب به  
 اثاره **واما** الاخيران فليس عارفين لما نسب اليه حقيقة بل كما يدل عليه من الغلط  
 والنقص فظاهر ان حدوثهما لا يستلزم حدوث مدلولهما **قوله** ثبت انه يعني اذا  
 عرفت انه وصف الكلام النفسي بهذه الامور مجازي فمضى بوصف القراءة بما هو من  
 لوازم القدم فالمراد حقيقة الموجودة في الخارج ومعنى يوصف بما هو من لوازم الحدوث  
 يراد به الالفاظ المنطوقة اي يلاحظ فيه انصاف تلك الالفاظ به حقيقة فيكون وصف  
 القراءة به مسماة بتبني العلاقة السابقة وكذا الحال في قوله والمخيلة او الاشكال المنطوق  
 فهذا تحقيق جواب المصطلح اذا وصف القراءة بمعنى الكلام النفسي بهذه الامور مجازا كان  
 الموصوف بها حقيقة الكلام اللفظي لان مال لفظه معنى بشي مجازا وصف شئ اخره  
 فلما يدان هذا جواب آخر لانه جواب المصطلح ان الوصف بهذه الامور مجازا وجواب  
 الشرح ان الموصوف بهذه القراءة بمعنى اللفظ مع انه لا ضرر منه **ثم قوله** ولما كان جواب  
 سؤال تقريره ان اثبات الكلام النفسي مخالف لارباب الاصول الذين هم عدة اهل  
 الاسلام لانهم لم يشيخوا الا الكلام اللفظي وتقريره الجواب ان يحثهم ليس الا على الليل  
 والكلام النفسي ليس دليل فلما لم يذكر الكلام النفسي لانهم يكرهونه فخلوا القرآن  
 اسما للفظ والمعنى جميعا لانه هو المناكب عنهم وعرفوه بما يناسبه ثم ان كان القرآن  
 مشتركا في المعنى القديم واللفظي فهو تعريف لا حد معنى القرآن فلا حاجة لجعلهم  
 القرآن اسما له وان كان مجازا في اللفظ فاجعل المذكور حقيقة معرفية فيما بينهم ثم  
 الاولى يقتضي جعل المذكور على التعريف لانه فرج الجمل **قوله** من حيث الدلالة اول  
 كلامهم للاستلزام للجمع بين الحقيقة والمجاز في تعريفهم لانه القرآن اذا كان كمالا للجمع  
 كما المنقول بينا حقيقة في اللفظ مجازا في المعنى لا بحد هذا التاويل ما في كتبهم  
 كلام الله انتهى

قوله او صواب ان الكلام المنطوق  
 هو قراءته فيكون هو وصفه  
 لان الملك كلام اللفظي  
 على قلبك والمنطوق على القلب هو اللفظ  
 دونه اللفظ كذا في شرح المقاصد

ان يكون ما ذكره ان الشرح  
 في تحقيق ان تحقيق الجواب ان  
 تحقيق معنى قوله وتحقيق من هذا التحقيق ان  
 كلام الله القديم واللفظي هو اللفظ

قال في الكتابة القرآن افظ من ذكره بطلان  
 على القراءة الخلوقة قال الله وقراء القرآن  
 في الصلوة والقرآن بطلان على اللفظ  
 قال عليه السلام في قراءة القرآن في  
 ارض العدو ان المصحف لا  
 قراءة وهو وهو  
 كلام الله القديم قال اذا  
 كلام الله القديم قال اذا



ان القراءة اسم للمجموع في قوله عامة العلم وهو الصحيح من مذهبنا حنيفة الان  
 النظم ليس كذلك لان ما عذره حتى يجوز الصلوة بالفارسية **قوله** لا يجوز المعنى ان المجموع  
 يدخل فيه مجر دمع نفيه من جهة او هو عطف على قوله للنظم والمعنى جميعا فلا يكون  
 فيه **قوله** واما الكلام عدل لجعل القراءة والحفظ والمرج سمات الحدوث  
 كانه قال ما هذه الثلاثة من سمات الحدوث واما السماع فمختلف فيه **قوله** فموسى  
 يعنى لما كان المراد سماع ما يدل وكل من سماع ما يدل عليه فاما معنى اختصاصه  
 باسم الكلام اي كلام الله فان كل من الذي يكلم كما في الصحيح فاجابانه سمع صوتا  
 دالا على كلامه مخلوق له من غير دخل كسب لعباده واما كانه من جهة واحدة و  
 قيل لانه سمع صوتا دالا على كلامه من جميع الجهات على خلاف المعتاد واختار العزالي  
 انه سمع كلامه الازلي من غير صوت ولا حرف كما يرى ذاته في الاخرة بلام ولا كيف  
 هذا **قال الشرح** في قيل لو كان اه من السؤال قوله ان موسى ما يدل عليه  
 على مذهب المذهب الاستاذ فاطلاق كلام الله على الدال مجازا وما يفهم من كلام  
 المصن ان كلام حنيفة في المعنى القديم واطلاقه على اللفظ مجازا للفرق بين الكلام  
 والاصولي فيلزم صحة نفيه عن اللفظ اذا قوى امارات المجاز صحة نفي المعنى الحقيقي  
 واكثر امارات الحقيقة عدم صحته كما يقال للشجر انه ليس سد والنبي هو نبينا غير صحيح  
 بالاجماع حتى كفرنا انكر كلامية ما بين الدفتين وتسبق من شبهة معتدلة لما  
 استدلوا منهم على الحدوث وكان جواب المص يقول وهو مكتوب في مصنفنا  
 الى قوله غير قال فيها خلافا التحقيق لا فينه من تسليم شبهة اجاب بقوله قلنا التحقيق  
 وبهذا التحقيق اندفع سوال اخر وهو عدم نفي المعنى والحفظ كلامه صحة حقيقة  
**قوله** اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة فيه بحيث لا الصفة القديمة عبارة عن المعنى  
 المرتبة في النفس المدلولة للالفاظ وقد صرحوا بانه الفضيلة التي يستحق بها ان يوصف  
 الكلام بالفصاحة والبلاغة قال المعنى المرتبة لاصال الالفاظ فكيف لا يقصور  
 من العرب هذا الترتيب وان لم يكن قديمة مثلها على انهم يذكرونها وقدمها ويجعلونها بمنزلة

من ترتيب النبي عليه السلام والمق من التحدي بغيرهم لا طلب التبين مثلها حقيقة فاما  
 الاولى ان ترتيب كذا في المجرى كج مقارنتها لدعوى النبوة فلا يتصور الدال  
 في النظم المؤلف ذكره الكسائي وقال العصام وعلى تقدير اشتراك الكلام انما  
 بين اللفظ والمعنى يصح نفي بين معنى اللفظ والآخر اذا ثبتنا الا ان يقال  
 يصح النفي في المجاز بل قرينة لا في مشترك فانه لا يصح نفيه من غير ان ينصب  
 قرينة على ان المراد بالمعنى عنه معنى اخر **قوله** باعتبار دالته على المعنى فيقول  
 عرفيا وصحبة مشتركة كانه نظر الى انه يصح استعماله في معنيين بطريق الحقيقة بقدر انما  
 اهل الاستعمال وصحبه **قال الجنالي** شايح الاستعمال في اللفظة ان عند اهل اللغة  
 والقراء واهل الاصول فوجب سبق الفهم اليه هو شيوخ الاستعمال فيه وقيل وجه  
 ان القراءة لا تغير بالقراءة بل يجبي بمعنى القراءة كما في قوله وقرأه بالفتح كان  
 مشهورا والقراءة متعلقة باللفظ **قوله** وفيه اي ما ذكر كلام الله بعد القرآن  
 تنبيه على ترادفها لانها محذاه في فهمهم وكل منهما مشترك بين النفي واللفظ  
 وان كان القراءة شايحا في اللفظ وكلام الله في النفس فاعرف اهل السنة والمجاعة  
 وانما يحصل التنبيه اذا جعل كلام الله عطف ببيان جسي به لا يوضح مبتدع والمق  
 الحكم على القرآن بانه غير مخلوق لا على كلام الله وفيه ما سبق ان كلام الله ان يكون  
 عبريا وسريانيا وعبريا فكيف الترادف وايضا لو كان المق ببيان الترادف لقال  
 ويطلق القرآن على كلام الله تعالى يقال لسبق بيانه اصالة بل تبعا فيندفع  
 الثاني وقد ثبت الكلام في نفسه ولوم يثبت محتاج الى العدول عن الالفاظ فيقول الكلام  
 على الوجود لكونه لا عما من ثبت له الكلام للتلايل في قيام الحوادث به تعالى ذلك  
 التقدير **قوله** لا يريد به الصفة كسب اللغة دفع سوال تفرسه ان انصافه تعالى بالعرف  
 بمعنى الابداح صحيح وانما لم يطلق عليه لايها مع الانصاف وما يوصف الف  
 بتوقفه اطلاقا عليه على اذن الشرعي بخلاف المتكلم لانه ورد به الشرع وحصل  
 الدفع ان المراد انصافه بالمشق من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بانه بقاء الله

الوضع الثاني الاول  
 وضع كذا في المجرى كج مقارنتها لدعوى النبوة فلا يتصور الدال  
 في النظم المؤلف ذكره الكسائي وقال العصام وعلى تقدير اشتراك الكلام انما  
 بين اللفظ والمعنى يصح نفي بين معنى اللفظ والآخر اذا ثبتنا الا ان يقال  
 يصح النفي في المجاز بل قرينة لا في مشترك فانه لا يصح نفيه من غير ان ينصب  
 قرينة على ان المراد بالمعنى عنه معنى اخر **قوله** باعتبار دالته على المعنى فيقول  
 عرفيا وصحبة مشتركة كانه نظر الى انه يصح استعماله في معنيين بطريق الحقيقة بقدر انما  
 اهل الاستعمال وصحبه **قال الجنالي** شايح الاستعمال في اللفظة ان عند اهل اللغة  
 والقراء واهل الاصول فوجب سبق الفهم اليه هو شيوخ الاستعمال فيه وقيل وجه  
 ان القراءة لا تغير بالقراءة بل يجبي بمعنى القراءة كما في قوله وقرأه بالفتح كان  
 مشهورا والقراءة متعلقة باللفظ **قوله** وفيه اي ما ذكر كلام الله بعد القرآن  
 تنبيه على ترادفها لانها محذاه في فهمهم وكل منهما مشترك بين النفي واللفظ  
 وان كان القراءة شايحا في اللفظ وكلام الله في النفس فاعرف اهل السنة والمجاعة  
 وانما يحصل التنبيه اذا جعل كلام الله عطف ببيان جسي به لا يوضح مبتدع والمق  
 الحكم على القرآن بانه غير مخلوق لا على كلام الله وفيه ما سبق ان كلام الله ان يكون  
 عبريا وسريانيا وعبريا فكيف الترادف وايضا لو كان المق ببيان الترادف لقال  
 ويطلق القرآن على كلام الله تعالى يقال لسبق بيانه اصالة بل تبعا فيندفع  
 الثاني وقد ثبت الكلام في نفسه ولوم يثبت محتاج الى العدول عن الالفاظ فيقول الكلام  
 على الوجود لكونه لا عما من ثبت له الكلام للتلايل في قيام الحوادث به تعالى ذلك  
 التقدير **قوله** لا يريد به الصفة كسب اللغة دفع سوال تفرسه ان انصافه تعالى بالعرف  
 بمعنى الابداح صحيح وانما لم يطلق عليه لايها مع الانصاف وما يوصف الف  
 بتوقفه اطلاقا عليه على اذن الشرعي بخلاف المتكلم لانه ورد به الشرع وحصل  
 الدفع ان المراد انصافه بالمشق من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بانه بقاء الله



والسناد هذه الاوصاف  
الاربع الى الكلام النقي مجازي  
والى الكلام اللفظي حقيقي  
مستند  
فيلزم وجوده كحقيقة موجبة بالحكم  
شبهة

والله ابيض ومحمّد كمثل **قوله** ان هذا جواب آخر لما حصل جواب المص ان الكلام  
النقي بوصف يكون مسموعا ومكتوبا ومقروا ومفوظ مجازا والموصوف بالحقيقة ما  
يدل عليه وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظي الحاد  
**قوله** قال بعضهم لمن لم يجوز سماع النقي لكن هذا مندرج في قول الشارح حيث  
قال سماع موسى صوح الا اى مطلقا سواء من جانب لكن بصوت غير مكتسب للعباد  
او من جميع الجهات وكلها حرفي لعادة ومجوز سماع النقي بوجهه موسى لانه  
سمع كلامه الا ان **قوله** قبل اعتبار العلاقة يعني قوله باعتبار دلالة عليه يدل على ان  
اطلاق كلام النقي اللفظي لعلاقة دلالة واعتبار العلاقة يشعر بكونه منقول لا مشتركا  
لانه لما كان معناه متعددا ولم يتخلل بينهما النقل مع ان الكلام ان كان له معنى مشترك  
واضا يلزم ان يكون مجازا في المنقول عنه اى الكلام النقي بالنسبة الى الناقل لان المنقول  
حقيقة في المنقول اليه مجازا في المنقول عنه بالنسبة الى الوضع الثاني وهذا باطل  
لانه لو كان لصح لغيره واللام **قوله** حجب المعنى الاول بحيث لا يفهم بلا قرينة واعتبار  
العلاقة يقتضيه المعنى الاول فانه يجوز ان يكون اللفظ موصوفا بالاشياء المعنوية  
بينهما علاقة بلا نقل ولا مجاز كالامكان في العام والخاص اطلاق الكلام على النقي  
شأنه فيكون مشتركا لا منقولا واما المجاز فلا يكون منقولا لانه النقل المعتبر لا يوجد فيه  
لعدم مجز ان للمعنى الاول قبل ان لا يتم ان المجاز ان يعتبر في النقل بل المعتبر فيه اشتراك  
اللفظ في المعنى الثاني قال في التمهيد بانه تعدد اسم اللفظ فانه وضع لكل مشترك  
والافان اشتراك في الثاني لمنقول نسب الى الناقل لا حقيقة ومجاز انتهى واجيب  
بانه المراد اشتراكه بحيث يكون الاول مجورا وان كان مجردا لا اشتراكا فباني  
النقل لزم كفى المجاز مشهور منقول **قوله** التلويح ان اللفظ انما تعدد معناه عرفا  
لم يتخلل بينهما نقل فهو مشترك فانه يتخلل فانه لم يكن النقل لمناسبة لمجمل وان  
للمناسبة فانه مجز الاول منقول الا في الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وقال الكمال  
والحق ان اعتبار العلاقة يقتضيه كونه منقول لا مشتركا قال في التلويح في غير

حلي  
الكوني

الاطلاع على ان الناقل محل اعتبار العلاقة ام لا اعتبر واللام اللفظي وهو وجه  
العلاقة وعدمها فجعل الاول منقول والثاني مجز لا يلزم المرجح لعدم العلاقة  
وفي المنقول وجود العلاقة وقال ايضا لم يتخلل بينهما مشترك فالاولى ان يقال لعلنا  
انه منقول لكن لما شاع استعمال كلام الله في المعنى الثاني كما شاع استعمال المعنى  
الاول صار كلام ملحقا بالحقيقة في المعنى الثاني حتى صار مشتركا بين المعنيين  
بحيث لا يصح لغيره بالنسبة الى اهل الوضع الاول ولا بالنسبة الى اهل الوضع  
الوضع الثاني انتهى وفيه ان اقتضاء وجود العلاقة كونه منقول لا غير مسلم واما  
في التلويح ان وجود العلاقة معتبر في المنقول وعدم وجودها معتبر في المجز لا يلزم  
وجودها يقتضيه كونه منقول فلا يستفاد التلويح كيف لا اقتضاء كونه منقول لم  
في المجز منقول لوجود العلاقة فيه **قوله** وقد جاب حاصله ان في غير الوضع الثاني  
معتبر في المنقول ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضيه تأخره عن الوضع الاول لمجوز  
انه يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين ويضع لها معالفا واحدا فيكون مشتركا  
لا منقولا وحيث ان اثبات عدم ترتيب الوضع اه اى في الجواب المنقول نظر لان  
اثبات ترتيب الوضعين واه الوضع الثاني غير متاخر عن الوضع الاول في المجز  
شكل ودونه خط القصد ولا ضرورة فيه لوجود الجواب الصحيح الذي لا تكلف فيه  
مع ان ذلك الجواب محال لظاهر كلام الشارح حيث قال ان تسمية اللفظ به ووضعه  
لذلك في هو باعتبار دلالة على المعنى انتهى فانه يدل تاخر الوضع للكلام الحاد  
**قوله** وذهب بعض المحققين اه وهو صاحب المواقف قال في شرحه ان  
للمص مقالة مفردة في تحقيق كلام ومحصلها ان اللفظ المعنى يطلق تارة على  
مدلول اللفظ واخرى على القائم بالغير فالشيخ الاخرى لما قال الكلام هو المعنى  
فهم الاصحاب من ان المراد مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات  
فانما سمى كلاما مجازا لذلك على ما هو كلام حقيقي حتى صار جوابا بالالفاظ جاذبة  
على مذهبه ايضا لانها ليست كلاما حقيقيا وهذا الذي انهوه بكلام الشيخ له



فمن لا هذا الجواب  
 من جانب ان لا يقال ان اعتبار العلاقة بين ما لا يسمي  
 وقبلة ان لا يقال ان لا يقال ان اعتبار العلاقة بين ما لا يسمي  
 من جانب ان لا يقال ان اعتبار العلاقة بين ما لا يسمي

لو ازم كثير من عقائد كعدم الكفاية ما بين الدفتين مع انه علم من الدين  
 ضرورة كونه كلام الله حقيقة وكعدم التحدن كلام الله الحقيقي وكعدم كونه  
 كلام الله حقيقة الى غير ذلك فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني  
 فيكون الكلام عنده امر اشمل للفظ والمعنى جميعا فالله تعالى وهو مكتوب  
 في المصاحف معروبا بالاسن محفوظ بالهدور وهو غير الكفاية والقراءة والحفظ  
 الحادث وما يقال ان كروف والفاظ مترتبة متعاقبة فبوابه ان ذلك الترتيب  
 انما هو في التلفظ بسبب علم من عدة الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة  
 على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث التلفظ جميعا بين الادلة وهذا  
 الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه من انما هي  
 الا انما بعد ان مل تعرف حقيقة انتهى وهذا الحمل الكلام الشيخ  
 لما اختاره محمد الشهدستان في كتابه المسمى بنهاية الاقداء ولا يشبهه  
 في انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد علمه هذا وقبلة  
 انما كانت ابحاث فكرها بعض الاجلة منها ان مذهب الشيخ انه كلام واحد  
 ليس بمرادى ولا جبر وهذا لا ينطبق على الكلام اللفظي بل على المعنى المقابل  
 للفظ ومنها كونه الالفاظ قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب يقضي الى كونه الالفاظ  
 صوات مع كونها اصواتا سببية موجودة بوجودها في نفسها سببية  
 وهو فطرة من قبيل افعال الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير  
 ترتيب اجزائها ومنها ان الفرق بين القائم بذاته وبين القائم بالقارى من  
 الالفاظ انى هو باجماع الاجزاء وعدمه لقصور الالة وهذا الفرق الواجب  
 اختلاف الحقيقة فلا يمكن القائم بذاته من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان ما  
 يقوم بها حقيقة واحدة والتفاوت بالاحتياج وعدمه الذين هم عارضان  
 من عوارض الحقيقة الواحدة كانه بعض صفاته الحقيقية هي ان صفات  
 المخلوقات ومنها ما ان ما ذكره من لزوم الفساد وهم فناء الكفار من انكر

بدا على انه منقول لا يقتضيه وجود  
 ان اعتبار العلاقة بين ما لا يسمي  
 الالفاظ بل كيف غير ما في الموضوع الثاني  
 العلاقة لا يقتضيه منقول فتقول  
 عن الاول فلما لم يكن ما لا يسمي خارج عن القانون  
 ان اثبات عدمه لا ينافي ان  
 المعروف في المناطق انما هو انما يسمي  
 ان كل منع شوب ان كلام الله  
 ادعاءه انما هو منع شوب ان كلام الله  
 فلا بد من ترتيب اثبات عدم  
 ترتيب مساهمة الوضع

لن ما بين الدفتين كلام الله اذا اعتقد انه من مخترعات البشر وانما اذا اعتقد  
 انه ليس في ما بذاته تعالى بل هو دال على الصفة القائمة بذاته فلا يكون كيف هو كثر  
 مذهب اكثر الاشعة وما علم من الدين ضرورة من لقي ما بين الدفتين كلام الله  
 حقيقة انما هو بمنى كونه دال على ما هو كلام الله حقيقة وكيف زعم ان هذا العلم  
 الغير من الاشعة انكر وما هو من ضروريات الدين ومنها ان الادلة الدالة  
 على الشيخ لا يمكن حملها على التلفظ بل يرجع الى الملفوظ كيف وبعضها لما  
 لا يتعلق الشيخ بالتلفظ به كما الشيخ حكمه وبقي تلاوته انتهى كلام بعض الاجلة  
 ومن الابحاث الواضحة ما ذكره الشيخ ان كلام الله ان كان ام للشخص القائم به  
 بذاته يلزم ان لا يكون ما قرأه كلامه بل مثله وان كان اسم للشيء القائم به بما لا يسمي  
 فغيره حقيقة ويصح ان يوصف بالحدوث حدوثه ضمن اكثر الاعداد وانه  
 اذا لم يكن اللفظ مرتب الاجزاء كيف يفرق بين ملح وملح ونظائرها في نفس  
 ونحن لا نقول هذا علم لكنه لا يصح في الحق والظان ان الشرح ثم من في الترتيب  
 بين الاجزاء في الترتيب الوضعي وذلك باطل قطعا اذا لا يتصور بدونه كلمة  
 ولا كلام ولا دالة وصنعته او ذوقه بل المقصود في تعاقبها في الوجود  
 ولا من الاشكال ان قال العصام لا يحصل تشكيك اللفظ من الاشكال بل من كسب  
 الاشكال الخط والسبب في كروف بنفس الحفظ بحيث اذا التفت اليها كان مؤلفا  
 من توفيق مرتبة قبا ما للكلام بنفس الحفظ انتهى قال بعض الاجلة والتحقيق  
 ان كلام الله هو الكلمات التي رتبها الله في علم الازلي بصفة الازلية التي هي مبدأ  
 تاليها وهذه الصفة مقدمة وتلك الكلمات المرتبة ايضا بحسب وجودها بالعلم  
 الازلية والكلمات لا تتعاقب بينها في الوجود العلم حتى يلزم حدوثها وانما التقارب  
 بينها في الوجود الخارجي وهي بهذه الوجود كلام لفظي وهذه الوجود سالم  
 عما يلزم المذهب المفقولة مثل ما يلزم عن مذهب المعتزلة من كون كلامه تعالى  
 قايما بغيره وعن الكرامية من كونه محلا للحوادث وعن الخليلية من قدم كروف

انما هو منع شوب ان كلام الله  
 ادعاءه انما هو منع شوب ان كلام الله  
 فلا بد من ترتيب اثبات عدم  
 ترتيب مساهمة الوضع  
 انما هو منع شوب ان كلام الله  
 ادعاءه انما هو منع شوب ان كلام الله  
 فلا بد من ترتيب اثبات عدم  
 ترتيب مساهمة الوضع  
 انما هو منع شوب ان كلام الله  
 ادعاءه انما هو منع شوب ان كلام الله  
 فلا بد من ترتيب اثبات عدم  
 ترتيب مساهمة الوضع



عقود

مع بداهة تعاقبها وعلى ظاهر كلام متقدمي الاشعة من ان الالفاظ ليست  
كلام الله بل معاينها وعلى ما اول به بعض المحققين كلام الشيخ من ان الاصوات  
مع كونها من الاعراض السببية قائمة بذاته تعاقب ترتيبها في القصور  
الانه فانه يؤدي الى سفسطة ولا يلزم على ذلك ما رتبته ذلك المحقق على متقدمي  
الاشعة من المحذورات فان المتحدس في كلام تعاقبها والكاركون ما بين الله  
الدينين كلام يلقى كالحكايا بين اوراق ديوان حافظ فيكون كذا في حق القرآن اذ  
ليس مع كون هذا المكتوب كلام الا ان ذلك الكلام موجود بالوجود اللفظي والعلل  
المعامل الصادق يشهد بحقيقة هذا المقال **قال الحنبل** بل مثله فبانه كيف تحقق المثلثة  
فيمضي الى دفي الماهية بين القديم والجدد **قوله** لنوع القائم بذاته اي الالفاظ  
المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصها **قوله** مجازا في قيد مخصوص لان الاطلاق  
عام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار كونه فردا من افراد حقيقة كذا في المطلق  
فيصح بغيره وفيه انه لا يصح سلب النوع عن فرد واحد **قوله** وضع القرآن بآراء  
بخصوصه او سلب كون مسمى القرآن نفسه بطلانه ممنوع كاطلاق لفظ الان  
مع زيد مع انه غير موضوع له وليس ماهية الان عيني **قوله** والوضع عام بان  
بلا حظ الواضع بمفهوم كل جملة افرادها اجمالا ثم وضع لفظ القرآن لكل واحد من  
فردات القائمة بذاته وذات القرآن ومثاله لفظ انت وهذا هو **قوله** يلزم  
ان يوصف كلامه بالحدوث والجزئية القائمة بذاته **قوله** مع انه لا يقول  
حدوثه اصلا حيث قال القرآن اسم للفظ والمعنى فيلزم كل من الاسم والمعنى  
وانما الحدوث للقرآن الى ذاته **قوله** والالفاظ لا اسمية تكون بعض افراد النوع قدي  
وبعضها حادثا انتهى وهذا غير مرصني كما عرفت **قوله** ولا يخلص الا آه في الالفاظ  
اطلاقا على ذلك الشخص بخصوصه مجازا ولا يكون متصفا بالحدوث ضرورة تحقق  
النوع في ضمن الفرد القديم القائم بذاته **قوله** اي دث هو الجزئية المستخصصة  
بتشخصها الى الحادثة تغل عنه بل لا يخلص عنه الا بالاجتماع كالمشتركة كابين ذلك

النوع

النوع والفردين الخاصين والابلزيم ان يكون النظم المؤلف المجر المنزلة على النبي  
كلام الله مجازا انتهى وفيه انه يلزم ان يوصف كلامه بالحدوث حقيقة طرقت  
النظم المنزلة على النبي عليه السلام وان يكون اطلاق الكل على نفوذه مجازا فبغيره  
وذلك باطل بالاجماع **قال الحنبل** كمدق فالحاصل اختيار الشئ الاول ونفوذ  
كاه بالذات وهو ما يقوم بذاته تعاقب ذلك التحقيق **قوله** كما في تأخيرها بغيره يتعلق  
قراشت به **قوله** ملح وملح ويلزم ان يكون المتحدس مع كلام الله ضرورة ان مدارها  
البلاغة على امور متوقفة على ترتيب الاجزاء **قوله** واجب بان مقصوده ليس الترتيب  
مطلق بل الترتيب الزماني كيف وان الحروف يدور الترتيب الوضعي لان كل  
لا الكلمات كلاما ولا استبعاد في وجود الالفاظ كمرتبته وضعيا في ذاته **قوله** كما  
مستحلا في حقا لعدم ما عدة الالة **قوله** واورده عليه انه غير معقول لانه انما يتصور  
في الجمادات دون المجردات والالترم الفها الا يرى ان الصورة القائمة  
بالنفس الناطقة ليس فيها ترتيب وضعي وفيه ان انتفاء الترتيب الزماني والوضعي  
لا يستلزم انتفاء الترتيب مطلقا وعدم الشغور به لا ينافي وجوده في نفس الامر  
ويروى عليه ان المنزل على النبي وما يقرؤه كل واحد منا مرتب بالترتيب الزماني  
لا بالترتيب الوضعي ولا بالترتيب الذي لا شغلنا به فيلزم ان لا يكون كلام الله قال  
الحنبل كمدق في الجواب ان ذلك الذي ذهب بعرف عدم الفرق مطلقا فانه حاصل  
حقيقة ان كلامه صفة حقيقية بسيطة بغير صفاته الكمية وانما السقف بحسب  
التعلقات فلا يروى عليه ما ذكر انتهى وفيه ان الشارح في كلامه بان كلامه تعالى حقيقة  
بسيطة كيف **قوله** الالفاظ القديمة القائمة بذاته بسيطة غير معقول ذكره ال  
الكوني وفيه انه ان اراد ان كيفية قيامها به غير معقول لنا فلا كلام فيه وان اراد  
انه لا يجوز ذلك مطلقا فلا يخفى فانه لما جاز قيامه ببعض الموجودات قلنا لا يجوز  
قيامه بذاته **قوله** **قال شيخنا** وكذا ذلك اعني الكل سواء عند المتكلمين لانهم لا يقولون  
يمكن غير مادي ولا زمني واما الحكماء فلا يخلع والابتداء غير الاحداث



وحيث ان اسم الخلق مع فلو لم يكن ثابتا  
في الازل وانما وصف بوجود الخلق وهذا  
ما جمل مستل

عندهم لانهم يقولون ان الازلي لا يمتنع بل مادة ولا متعة وهو يمتنع  
بجانب كبريات عندهم والمادة خارج الوجود مبدؤه لا مبدؤه الاضافي **قوله** يكون  
له الفاعل في كونه غير متغير فهو ثابت بالمراد لكن لم يثبت في غير المتغير وفي نسخة  
فكونه مستل من احد المتغيرين على الآخر وقد دلت على ذلك العضا  
وفيه انه تأكيد معاني ثم الدليل العقلي ثابت على استناد الكل اليه والنقل **قوله**  
خالق كل شيء بينهما موافقان على انه تعالى خالق جميع العالم واما انه خلق الواحد  
لان الواحد لا يصدر عنه الكثير وكذا انه خلق ما عدى الافعال الازلية فهو مجرد  
العقل بل مجرد الوهم لا يطابق النقل فيه العقل فلا اعتقاد على قول الحكماء والمعتزلة  
**قوله** وامتنانه لا معنى لشهادة العقل عليه بل هو منقول من اللفظ ذكره العضا  
وفيه انه مبني على ان امتناع عطف على انه خالق فليكن عطف على اطلاق ال  
اطباق العقل فيكون الاستدلال بالنقل والنقل الشرعي والعقل اللغوي **قوله**  
ما مر من ان لو قام الحادث بالقديم لزم قدم الحادث او حدوث القديم فامرو  
انه صفة له تعالى فيكون قائما بذاته اذ لا معنى لقبها صفة الشيء بغيره فيكون ازلية  
فلا اتحاد بينه وبين الوجه الرابع **قوله** لزم الكذب والعدول الى الجزي وحيث ان  
الاخبار الازلية لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا زمان بالنسبة اليه تعالى وان  
لزم لزوم الجزي رضى قوله من قال ان اسم الفاعل مجاز في المستقبل وهو م  
ان الجزي لا يتوقف على تعذر الحقيقة بل يكفي رحانه كما في نحن فيه لانه الحقيقة  
يؤدي الى الثبات قديم زايد والجزي لا يؤدي اليه والراجح تعجيل القدماء **قوله**  
جاء اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض على الله تعالى فيقال هو اسود  
بمعنى القادر على السواد مثلا ولا شك في بطلانه عند الكل وفيه كلام سيجي من المحن  
قال العصام من علاقات التجوز في الشيء بالقوة يقال كما العنب المسكر لا  
بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة الخالق بالقوة وحيث القادر على السواد هو  
حق القادر على السواد كما معناه القادر على خلقه فيؤخذ اسم من خلق

ولو قال باننا وصف انه في كلامه  
الازل باننا خلقنا جميعا خلافا  
الخلق في الازل لانه لم يخلق هذا  
اذا كان الخلق صفة موجودة  
الذي عليه واما اذا كان الخلق  
اضافيا فهو لا يتحقق بدون الخلق  
مستل

وحيث اننا وصفنا ذاته فاذر على الخلق  
خالق كل شيء مع ان هذا وحيث ان  
ليست موجودة في الازل فيكون الخلق  
باصحها دون الازم بانه لا يوصف  
مع مفارقة كونهما  
تطاع المس  
الا حكم مستل

لا السواد وما يرد على قوله المحن الحيالي هو ان يقال لزوم جواز اطلاق كل  
يقدر هو عليه من الاعراض في الجملة على مذهب من لا يقول بالتوقف مع ان  
ان الاطلاق باطل عند الكل **قوله** فلم يزل منه منع جواز ان يكون تكوين  
التكوين نفسه واجوب ان نفس التكوين مكون بالنسبة الى تكوينه وسيجي ان التكوين  
غير المكون وقال الحيالي ان نفس التكوين المتصف به الباري اذ لا يتعلق بوجود  
نفسه ولا اسمائه في سبق ذات الشيء على وجوده انتهى وفيه انه منه جرم العقل  
وحضه قوم بالواجب فيكون ذلك في غيره ليد باب اثبات الصانع ذكره الكسبي  
**قوله** لو حدث حادث لم يذكر من الدليل الاول على امتناع قيام صفة الشيء  
بغيره لما فيه من خلاف البعض تكثيرا لدلة واشعارا بانه يمكن اتمام الدليل  
على المطلوب بدونها **قوله** تكوين كل جسم اي دون تكوين العرض لانه لا يقوم بغيره  
لا امتناع قيام العرض بالعرض بل تكوين العرض قائم بالجسم ايضا فحق هذا في  
التكوين من صفاته ولا يبريد الصفات على السبعة ويلزم تقدم الجسم على  
التكوين اذ التكوين الموجود لا يقوم بالمعروف فلا يحتاج الحادث في وجوده الى  
التكوين **قوله** ومبني هذه الدلة اه اما الاول والرابع فلانه لا يمنع قيام الامر لا  
فما في بذاته تعالى واما الثاني فلانه لا يلزم من كونه خالق في الازل وجود صفة حقيقية  
فيه اذ الخلق والتكوين واليجاد واشباهها من الامور الازلية واما الثالث  
فلان الاضافات ملزمة تكن موجودة لم يجز في جردها الى التكوين **قوله** لا شك  
ذلك لان النزاع في انها من الاضافات واما النزاع في انه هل لهذه الاضافات مبداء  
حقيقي غير القدرة والارادة مسمى بالتكوين ام لا **قوله** والاصل في الازل فيه انه اذا  
لم يثبت له الخلق فتسميته في الازل خالفا مجازا من غير تعذر الحقيقة الا ان يقال ان  
الخلق اضافة غير محققة بدو الخلق كان الحقيقة متعذرة ويجب العدول الى  
المجاز ثم عدل الامانة من التكوين مبني على انه الموت صفة وجودية بخلقه الله في الحيات  
وهو ضد الحياة كما في المواظف لقوله خلق الموت والحياة وفيه ان الموت عدم الحياة



عند البعض وهو انما يتحقق لعدم ارادة الحيوة والخلق في الالة بمعنى المقدير لا  
 بمعنى الابد وقيل بعض الافضل والذي يحيط بالبال ان التكوين هو المفعول الذي  
 تجده في الفاعل وبه يمتاز عنه غيره وبه يرتبط بالمفعول ان لم يوجد بعد وهذا  
 المعنى مع الوجوب ايضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة و  
 الارادة فكيف لا يكون صفة اخرى كذا قيل **قوله** ان الله يريد باريا طالق على ما  
 لمفعول صلاحيته التام فيه وتريد بالمعنى الذي يخص الفاعل على مبداء تلك الصلة  
 فنقول ذلك المبدأ في الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة  
 وبالنسبة الى صفاته نفس ذاته المتنازعة عن سائر الذات وهذا على ما بينا  
 واما على رأي الحكماء فالقدرة لفعل مباد معلومة والموجب ان كان واجبا فيه  
 فذلك المبدأ نفس ذاته وان كان ممكنا فيجوز ان يكون نفس ذاته او جزئها او خارجا لار  
 او عارضا وجوديا او عدميا واذا تعدد المفعول كان بالنسبة الى كل معلول  
 شئ وبالحمد ادعاء لى المعنى الذي يربطه الفاعل بالمفعول معنى واحدا فانما  
 بذات الفاعل مشتملة كايها الممكن والواجب والقادر وهو موجب معلوما بالوجود  
 موجودا في الايمان محبا للوجود المعلوم وعدمه سمي بالتكوين حروف على  
 الاضاف مع ان الوجبان قد لا يع لالان فليسنا نشكره لكننا نشكر الموفق  
 وقال العصام لوافاضت الصفات الى تكوين لاحتاج التكوين الى تكوين و  
 ولم جبر ونحن نقول كما انه ثبت في الواجب صفة سمع وبصر يعني ان يثبت الله  
 التكوين فانه لا بد لنا بعد القدرة على القرب ارادته من اعمال الاله بها يتحقق  
 القرب هو منزعه عن الاله لكنه يناسب ان يكون له صفة منوط بها الاثر في  
 مقام الجوارح في حيزه كما ان له صفة سمع تقوم مقام مقام السمع في  
 غيره وقوله سوى القدرة والارادة تفيدان مبدء الخلق هو القدرة والارادة  
 الارادة فقط وقيل لا بد من العلم انتهى ومنه ان الحصة مستفاد اضافي  
 بالنسبة الى التكوين **قوله** فانه القدرة جواب سؤال قتريره ان الله القدرة صفة

الفاعل

الفعل والترك من الفاعل ونسبتها الى الطرفين سواء فلا بد من صفة اخرى تخص  
 احد الطرفين **قوله** ولما استدل القائلون بحديث التكوين ان يكون في الامور الالهية  
 المتحدة لا من الصفات الحقيقة القديمة ولهذا جعل هذا الوجه في المقاصد  
 معارضة لنفي التكوين **قوله** كما انتم بالاله وجوده المضروب مقدم على وجود  
 الضرب ووجود المكون المخرجه التكوين فلان نتيجة انه لو كان التكوين مع المكون  
 كما انتم مع المضروب لاستغنى وجود المحدثات عن اثبات صفة التكوين له  
 لقدم وجودها على التكوين القديم **قوله** بل لوقت وجوده وتعلق التكوين زمانيا  
 لا للتكوين فاحد صفة التعلقات واللام زائدة او بمعنى في ذات ربه كمر  
 العالم الى ان التكوين واحد والتعدد في تعلقاته والافلا حاجة لذكر العالم لان  
 يكونه انما هو يتكون كل شئ من اجزائه ولذا ذكر قوله ولكن عزاء بعد العالم  
 وقيل اشارة الى بطلان قول الفلاسفة في تعلقه بالعقل الاول فقط والى تعلق  
 التكوين حال وجوده المكون بهذا التكوين فلا بد ان تعلقه في حال عدمه يستلزم  
 اجتماع الوجود والعدم وان في حال الوجود يستلزم تحصيل الحاصل **قوله**  
 بحديث التعلق بعنه ان الله موصوف في الازل يكون مكونا للعالم ولكن جزء من  
 اجزائه في وقت وجوده فالحاصل في الازل هو مبدء التكوين اي الاله والافلا  
 فلا بد من افعال المخرج الحي الى الانسب الكلام المتن انه يقال التكوين متعلق في الازل  
 بوجود المكون في الازل انتهى لانه تعلق التكوين هو اخراج من عدم الى الوجود  
 وتحققه بدونه المكون سفسطة **قوله** وهذا التحقيق ما يقال له خلاصة هذا  
 الجواب منع لزوم قدم المكون من قدم التكوين بسند انه لا يلزم من قدم الاله  
 وقدم القدرة قدم المقدور واما تعلق العلم فقدم الاله يبراد تعلق العلم بما  
 الشئ بعد الوجود فلم يعلم تعلقا اخر به غير التعلق الازل **قوله** ما يقال اشارة  
 الى ان الكفاية بل لوجود العالم عندكم تعلق بذات البارى وبصفة من  
 صفاته ام لا سواء تسمونه القدرة او ذات القادر فانه قالوا لا اقروا بسقطيل

فقد ان بالقدرة بعد  
 الشئ فالحاصل هو  
 وبالتكوين بعد الشئ  
 هو وجوده بالفضل منه

الان اضافة التكوين الى العالم اذ اخرج الاله من خلقه  
 لوقت وجوده بتلك الاضافة يدعى توقيت التعلق  
 وحدوثه فلا يظلم النسبية كون التعلق قديما  
 كالتكوين بالمتن قديما



ففي كلامه انما هو  
 مناقشة من وجوه ثلثة  
 احدها ان المكونات لا تعلق  
 خطاب من كان يقول المكونات  
 غير المكونات مع ان يقول المكونات  
 والثاني الخطاب لما كان قد يكون  
 والثالث ان الخطاب مع ان يكون  
 وقد جاء في كتابه ان المكونات  
 وانه قائم بالخطاب كما ان المكونات  
 كما في الكفاية كلامه الصافي

الصانع وان قالوا نعم فنقول ما تعلق به حدوث العالم ازل ام لا ان قالوا هو حادث  
 فهو اذا من اجزاء العالم واجاب الى محدثه ما لا يتناهي وان قالوا ازل فنقول  
 هل اقتضى ذلك ازلية العالم ام لا يمكن جوابا بامر ذلك فهو جوابنا في  
 التكوين والاي وعنده الشعرى تعلق وجود العالم بخطاب من فخطاب عنده  
 ازل لانه من باب الكلام والكلام عنده ازل وما تعلق وجود العالم كان تكوينا  
 ثم لم يوجب ذلك ازلية العالم عنده فكذا التكوين عندها ونظيره هذا رجل قال  
 لامرأة اذا جاء رمضان فانت طالق صار الرجل في الحال مطلقا ولم تكن المرأة  
 مطلقة بل تعلق الطلاق بها باستكمال شهر رمضان وكذا امر جرح انسان ليوم  
 السبت فمضى ومات يوم الجمعة عرفنا ان الجرح كان قائما ليوم السبت  
**كانت** وما يقال في الجواب عن استدلال القائلين بحدوث التكوين بان  
 قدمه يستلزم قدم المكونات وحاصله منع الملازمة بسند ان تعلق التكوين بالتكوين  
 يستلزم حدوثه سواء كان التكوين قديما او حادثا وقيل هو اعترض على قوله  
 وان تعلق فاما ان يستلزم وحاصله ان الترتيب يوجب اذا تعلق يستلزم حدوثه  
 وقيل ان الترتيب القبيح شائع توسيعا للبداهة على انه لو جعل الجواب الزا مباحث  
 الترتيب عن القبيح **قوله** اذ القديم ما لا يتعلق به بناء على ان علة الحاجة الى العلة  
 يعتبر فيها الحدوث بان يكون نفسها او جزؤها او شرطها ومنه الجواب على ان  
 ان العلة هي الامكان عند المتأخرين **قوله** نعم جواب سؤاله عن تفرقه هل يمكن القول  
 بالحدوث الزماني اذا كان تعلقا بوجود المكون بالتكوين على تغيير القديم والحادث  
 على راي المتكلمين وتوهم الجواب انه يمكن اذا كان العالم صادرا بالاختيار بمعنى ان  
 فعله لم يشأ لم يفعل كما هو المذهب واما الجواب كالا حراق بالنار كما هو راي  
 الفلاسفة **قوله** بدليل لا يتوقف على حدوث العالم ومن ادله حدوثه كونه الزماني  
 فلو استدل بحدوثه على الاختيار لم الدور **قوله** نقول لا بد منه لان القديم لا يستند  
 الى المتأخر وقيل منع مشهور عن المتقدم وهو انه يجوز ان يكون سبق الاختيار على

... حتى لو كان خطا فكيف قبل الحقبة  
 يجوز واقرب من هذا في الحاشية من رايها  
 الى ان قال صاحبها في جوابه ان الرمي جازيا  
 من وقت رميه وانما جاز ذلك الفعل  
 الاجزاء زمان حقيقة فأنف يستحيل  
 الحادث لا يتواءم حقيقة وهذا نوع جديد  
 الفعل القديم الباقي وان جعل صفة  
 دفع باب الاستدلال في الكفاية ٣  
 عن التشبيه والمثال كذا في الكفاية  
 مثلا

القديم

على القديم من العالم سبعا ذاتيا فلا يقيد ما قيل ان الممكن اذا كان محتاجا  
 الى موجب يلزم ان يكون معدوما والا يلزم تحصيل الى هل فيكون عند العقد الى الجاه  
 معدوما انتهى وفي قوله نعم آه بحث آخر وهو ان قدم تصور التكوين بدون  
 المكون يوجب كونه المكون قدما بقديم التكوين سواء كان الصانع مختارا او موجبا  
 فلان منع استلزام قدم التكوين قدم المكون لو يبيح صدور العالم عن الصانع بما  
 الاختيار ذكره العصام **قوله** ومن ههنا من اثبات اختيار الصانع كذلك وقال  
 ان يستلزم اي من ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبالقديم خلافه جعل ذلك  
 التخصيص رداع الفلاسفة اذ لو ارادوا بالحادث ما يتعلق بوجوده بالغير وان لم  
 يكن له بداية لم يصلح ذلك ردالهم اذ هم القائلون بحدوث العالم بجميع اجزائه بهذا  
 المعنى انتهى **ورد** بان محدث الحادث ما لوجوده بداية لا يوجب كون اضافته الى  
 التكوين يوجب الحدوث بمعنى نبوت البداية وانما ثبتت هذا بنبوت ان الصانع  
 مختار لا يقال الرد يحصل بتخصيص تكوين كل جزء بوقت سواء ثبت الاختيار كذلك  
 او لا لان نقول فليكن وقت وجود البعض ازل **قوله** والى حل تلخيص جواب  
 المص بعد ابطال ما يقال في معرض الجواب اراد بالصفة الاضافية ما لا ينفك  
 عن الاضافة والافلح الصفة بنفس الاضافة ثم لان اسم لما قال ان الفاعل على ما هوذا  
 مع الاضافة فلا ينفك عن الاضافة والتكوين اسم لما قام بذاته تعالى مع قطع  
 النظر عن تعلقه بالمكون فقوله التكوين صفة حقيقية بمعنى انها لا تستلزم الاضافة  
 وان كان امتدادا من الصفة الحقيقية ما يقابل الاضافة **قوله** وما وقع في  
 عبارة المشايخ وهو تفسيره باخراج المعدوم من العدم الى الوجود **قوله**  
 محابرة لان التكوين اذا كان عين الاضافة فلا تحقق بدون المضامين  
 بالبداهة **قوله** فلا يندفع انت رة الى جواب آخر تقريره ان ازلية التكوين  
 لا تستلزم ازلية المكون لانه لما كان ازيا ستم الى وجود المكون وترتبه  
 عليه لم يكن هذا انفعالا لانتزاع المؤثر وتختلف المعلول عن العلة في شيء ولم

القديم



آخر واني لم اكن  
بما نلت ذلك الشئ  
اذا كان عسى  
تدبر ذلك الخلق  
م

2311

ط قال المحشي المرفوع فيه

ط قال المحقق المرحوم فيه  
 قال فنية قوله ان باقية بها وهو نفس  
 الصفة واما الاعراض فبقية بها غير مضاف  
 عنها حال الحلو والحر والبارد والساخن  
 الى الصفة فكيف ينبغي عن الزيادة بحسب  
 ارادوا يكون نفس غير متمكن في الاعراض حتى لا  
 الخارج على ما ينبغي في الاعراض حتى لا  
 النفس بهذا المعنى ما انتهى  
 لا يلزم تجزئتها انتهى

[illegible][illegible]



صفة حقيقة بل امر اعتباريا لا يلزم قيام الحوادث بذاته بل قيام المتحد  
 لكونه قبل كل شيء ولا مانع منه ولا التمس ولا استثناء الحوادث عن التكوين  
 لانه الملتزم فرع كونه موجودا واما عدم ابتداء الدليل الثاني فان مبناه لفرع  
 الكذب والمجازي خبره ولا اضطرار له بكونه حادثا بل نعم مجرد الحادث هذا  
 والحق ان الدليل الثاني ايضا صبي على التكوين صفة حقيقة الزلية لانه تعالى وصف  
 ذاته بانه الخالق في الازل فلو كان الزلية تكون اضافية او حادثه فليزم الكذب لانه  
 وصف ذاته في الازل بصفة الخلق مع ان المفروض ان التكوين حادث او اضافية  
 فليزم عدم انصافه تعالى الازل به او يلزم لهي زلتعذر الحقيقة لانه الحادث والاضافة  
 لا يوجد في الازل **قال الشيخ** ويخطر بالبال حاصله اننا نأخذ في الضارب مثلا  
 حين نظره بحيث كونه ضاربا معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه با  
 المصنوع بحيث يصح ان يقال ان الضرب انزه وانه فاعل وما وصل اليه مفعول  
 والاشك ان المعنى الارادة لانه هذا المعنى متحقق في الفاعل الموجب بالنسبة الى انزه  
 الصادرة عنه بالايجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة بالنسبة اليها بل نقول  
 ذلك المعنى متحقق في ذات الواجب بالنسبة الى صفاته كالقدرة والارادة فيكون  
 مقدما عليها بالذات فكيف لا يكون صفة مغايرة لها فان دفع ما قاله الشيخ كقول  
 ان في هذا الكلام اعتراف بان صفاته موجودة بالاعتبار وهذا مشكل لا سيما في القدرة  
 والارادة بل في العلم ايضا انتهى وذلك لانه استناد الصفات الى الذات  
 المنصف بالتكوين بطريق الايجاب نقل عنه فعلم انه صفة غير القدرة والارادة  
 واما انه موجودا ولا فقه على ان طريق وجوده في الصفات ان استقام  
 يوصل الى انه موجودا ايضا انتهى والطريق المستقيم ان الله تعالى عالم ولا معنى  
 له الا من انصف بالعلم وكذا القدرة والارادة وغيرهما ونقول انه خالق  
 كل شيء ولا معنى للخالق الا من انصف بالخلق فلما انبأ بامر موجودا زائدا على  
 ذاته كانه الصفات فقط ما يتوهم ان مابه الامتياز يجوز كونه نفس الذات

اذ لو حمل على الحقيقة لزم ما تقدم  
 الممكنات او تحقق الاضافة بدونه  
 احد المضافين وكل الامرين

محال  
 وفيه بحث سبق في الدرر السنية

بحث في دليل مسئلة

وعلى

وعلى التسليم يجوز كونه امر اعتباريا لا يلزم التسليم الوجودان غير مقتبوع السقوط  
 في عن البيان **قوله** في وقت مخصوص فيوقف على وجوده وجود ذلك الوقت  
 فيلحق حادثا كما اذ تعلق التكوين بوجوده في الازل وقت كون الشمس مروج  
 الازل فيوقف على ذلك الوقت فيلحق حادثا مع ان التكوين تعلق به في الازل  
**قوله** هو الازل حيث لم يقل تكوينه للعالم عند تعلقه به ففناه تكوينه الذي  
 تعلق في الازل **قوله** ان التردد متبع اذ تعلق وجوده بشي يستلزم حدوث  
 والقدم غير محتمل فجعله احد القدمين متبع **قوله** انه ردة آه مع عدم التعلق غير  
 محتمل اذ لا يمكن ترجيح احد طرفي الممكن بل مرجح وقد سلم معترض صحة هذا التردد  
 التردد **قوله** الزاميا لاسكات الحفم ويكن التردد مبنيا على حدوثه عنده  
 وان كان فاعدا في الواقع فانه القائلين بحدوث التكوين يقولون ان الهيئة  
 ان الاحتياج لا يستلزم حدوث حيث قالوا لو كان التكوين قدما لزم قدم علو  
 مع احتياجها الى التكوين **قوله** اي من ان المراد وقد سبق الكلام فيه **قال الشيخ**  
 وهو غير المكون لانه الفعل يغاير المفعول اه هذا ابتداء بحث قد خالف فيه الا  
 شعري الجمهور وقل التكوين عين المكون فالمراد بكونه خبره لئلا يكون نفس  
 لا لغايرة بمعنى صحة الاتفاك فانه بحث آخر لم يجرى موارحوله ولما كان بطلان ما  
 نقل عن الشيخ ظاهر اوله ان رجح بما سيجي وجعله بعضهم منتمية للجواب في محل  
 الغير على المصطلح وقل هو خبره وفيه بحث سيجي **قوله** لان الفعل اي التكوين  
 لا تعلقه وقد شاع اسقوال الفعل والابجاد وكذا ذلك صفة التكوين **قوله** مستقبلا  
 في الصانع لانه الشيء الذي يقتضيه ذاته وجوده هو الواجب **قوله** سوى انه اقدم  
 منه اي مقدم عليه فالقدم بالمعنى اللغوي هو السابق **قوله** وكذا اكله تنبيهه ان المظ  
 نفس المغايرة لا بداهة المغايرة ولو قال وكذا اكله تنبيهه على تغاير التكوين والمكون  
 لكون الحكم خبرا كان اولى الابل يقال كلمة على بناءه وليست صلة وتجد فيه كون الفعل مغايرا  
 بحث لا بداهة القائلون لا يستلزم بداهة الفروع عند رتبة تحت ذكره العصا  
 لا يكون

الامر اعتباري

وفلان الامر اعتباري  
 سيجي عين الحق

الا بداهة العلم بتغاير الفعل والمفعول  
 خبره وقل ان الحكم بتغاير كل فعل  
 خبره ومفعوله خبره وقل ان الحكم بتغاير كل فعل

تلا يستلزم بداهة  
 كون الفعل مغايرا  
 للمفعول في التكوين مغايرة  
 لا يكون



**قال** قد علمنا ان الفاعل والمفعول في ان ذكر لا يصح العينية بل يقتضيه  
 عدم جهة الحمل مع ان جعله على المفعول دون الفاعل يحكم لا بد له من توجيهه قبل توجيهه  
 ان الافعال التي هي غير التكوين احدث حالة في المفعول وتغييره من حالها حال  
 كالقطع والقبض والكتابة فان الاثر المترتب عليها حالة حادثة في مفعولها ووجوده  
 او عدمه بخلاف مثل التكوين فان اثره نفس المفعول لا حالة فيه لان وجود الشيء  
 عينه عند الشئ ولما اراد ان يبين على هذه الدقة قال التكوين على المكون ولم  
 يرد بان التكوين نفس الاحداث بل ما يترتب عليه من الاثر فان اطلاق المصادر على  
 الحاصل منها شايح وما كان وجود الاشياء ابداء على ما هيها عند غيره لم يكن  
 الاثر المترتب عليه نفس المكون بل انضافه بالوجود على قياس سائر الافعال في اصل  
 النزاع يرجع الى ان الوجودات هي نفس الوجودات ام زائدة عليها **قوله** بمعنى انه  
 انه ليس الخارج فيه ان لا يفيد كذا احد هي عين الآخر لولا ان الوجود معدوما في  
 الخارج وعارض للماهية في نفس الامر كما ذهب اليه جمهور المحققين **قوله** فلما يتم  
 ابطاءه قد عرفت ركائنه ما يولد وقد حقق في موضعه زيادة الوجود على الماهيات  
 فيه يتم ابطال هذا الرأي وشبهة الاشاعة في العينية **قوله** هذا خلق الله فاراد في  
 ما اذا خلق الذين من دونه وكذا قوله ان في خلق السموات والارض اخلالا  
 الليل والنهار لانيات تقوم يعرفون ويقال في العرف اجتماع خلق عظيم يريد به  
 المخلوقات والجواب ان اطلاق المصدر على المفعول شايح في اللغة **تبين** ذهب  
 الاشاعة الى ان تكون الاشياء بكلامه الازلي وكلمته كن دالة عليه لقوله ان امره  
 اذا اراد شيئا ان يقول له كن وذهب لما تريد الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة  
 الاجاد وتكوين الاشياء بمبدأ التكوين **قال الحيا** جعله بعضهم اه اي جعله  
 الشايح مسئلة مستقلة مختلف فيها بين الحائرية والاشعرية وحمل الغير  
 على ما يقابل العين كجسم نوم لا التحقق لانه لا لائل لكونه اني ثبتت الحافرة  
 كجسم نوم وجعل بعض الشرح من ثمة جواب شبهة القاعدة على حدوث التكوين

والذهب عامة الحرفين لا يمكن ان كان فظا  
 للمعروف وهو ليس في كيف خطاب وان  
 الاشياء لا يخلو الحاصل من ثمة من  
 غير توقف وليس ههنا قوله  
 سؤال وجواب من الجانين فتبين

وحمل الغير على المصطلح وهو ما يمكن التفكاك في الوجود وقا ان تقريره انه لا يلزم من  
 قدم التكوين قدم المكونات لان كونه للعالم يتعلق في وقت وجوده وهو غير  
 المكون عندنا لان التفكاك من الجانين لانه التكوين ثابت في الازلي في المكون  
 والمكون متعلق بجهة في الحيز فلا يكون التكوين اضافة كالضرب حقيقة ذات  
 اضافة والاى وان كان لم يكن جهة الامتياز التفكاك من المكون لانه ح نسبة  
 تقتضيه المنتسبين **قوله** غير مستمرة عند الحضم لان التكوين معناه اضافة لا يتحقق  
 بدون المكون حال بقاء موجودا بدون التكوين وان لم يكن عنه في الابداء فلا  
 يتم الجواب عن الشبهة وفيه ان الشبهة وارادة على من قال لقدم التكوين  
 فيكفيه في الجواب ان يقول لانه ان لم يكن يلزم من قدم التكوين قدم المكون لان  
 التكوين غير كون عندنا لصحة التفكاك بينه عندنا فلا يكون اضافة ويؤيده  
 قولهم عندنا لا يتوقف الجواب هذا كور على تسليم لضم الصحة التفكاك في جانب  
 التكوين ولو توقف لايتم الجواب من المص يقول وهو يكون للعالم لان الحضم  
 لا يلزم كون التكوين صفة تتعلق به بل هو عندنا حين المتعلق ذكره بعض الفضلاء  
**قوله** على ان قدم العينية منع للملازمة في قوله والاى كما غير ايضاً لانه لو  
 كان اضافة لم يكن غير اللاح يقتضيه عدم التفكاك من جانب وهو لا يستلزم عدم  
 العينية كالعرض الجزئي مع كل الجزئي والصفة المحركة مع الذات فان الملزوم من  
 جانب العرض وصفة متحقق مع انها مغيرة للجزئي والذات **قوله** والصفة المحركة  
 في شرف المواقف من الصفات ما هو غير الصفات مثل صفات الافعال من كونه خالقا  
 ورازقا ونحوها فمما ادخله من المحركة الصفات المحركة لذاته منها فلا يرد ان الصفة  
 المحركة داخل في العرض فذكر مستدرك **قوله** قبل عليه القائل جعل قول المص من ثمة  
 الجواب باحث على توجيه غير الشرح وحاصل ان الدليل لا يثبت المدعى لان المدعى  
 اثبات مغايرة التكوين الذي هو مبدأ الفعل على ما يدل عليه قوله عندنا لانه لا يلزم من  
 الدليل هو تغاير الفعل الذي هو اثره ولو سلم اي لو سلم ان التكوين نفس الفعل فلا

وهذا النوع من غير اركان في الكلام  
 ان يقال هو من غير اضافة التفكاك  
 بينه من الجانين عندنا فلا يكون  
 اضافة والامتناع التفكاك من المكون  
 فلا يحتاج الى ثمة الغيرة منها



يكون غير الامتناع انما كان في المكون الكونه اضافة وكذا في غيره من المفعول فهو مغاير  
 للمفعول ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما هو عليه عند فهم وفيه  
 انه غير واحد على ان لا يكون محل الغير على ما يقابل العين كسبب المفعول لاسيما المصطلح  
 وجعله المحنة المدقق ايرادا على ان يكون قوله وهو غير ممكن من تنقيح الجواب وفيه ان  
 ان راجح لم يجعله من تتمته لان هذا الدليل اعني قوله لان الفعل يغاير للمفعول مما د  
 ذكره ان **قوله** وجوابه حاصله ان هذا الاستدلال مبني على مذهب الخضم القائل بان  
 التكوين عين المكون وانه اضافة والغرض منه الزامه فيقول ان التكوين غير المكون  
 لانه التكوين على زعمك نفس الفعل والفعل مغاير للمفعول بالضرورة **قوله** ويمكن ان  
 ان يراد في دفع الاستراض بالفعل مبدؤه اما حقيقته معنية لانهم ارادوا باطلاق  
 والايضا وكفوضا مبدؤا في اصطلاحهم واما في زعمكم حسب ارادة السبب في الضرب  
 تنظيم لا تمثيل فلا يرد ان الضرب ليس مبدؤا بل عينة فلا يكون مغاير للمفعول **قوله**  
 وقد عرفت لعل هذا الجواب مبني على تسليم ان المراد بالغير ما هو المصطلح نقل عنه  
 فان **قوله** وهو ليس بشيء لان صفة آه جواب صريح عن التسليم الاول **في قوله** والصفة  
 المحذرة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى  
 الاضافة حادث ولا محذور في مغايرة الصفة الحادثة للذات انتهى **قوله** اذا احتجنا  
 اي احتجنا المكون الى الصانع اني هو في التكوين والاي دو اذا كان حين ذاته بل  
 المكون محتاجا في وجوده الى ذاته ولو احتجنا الى غير الحكا والاي دفة لذلك الغير  
 فلا يكون عين المكون قال المحنة المدقق عطف الاي دة على التكوين اشارة الى انه  
 بمعنى الاضافة لا بمعنى المبدأ فيلزم الكلام التزاما بالقدم اما لغوي وهو معنى  
 التزام الطويل فالصحة انما اذوم والسبق من العالم لانه حادث واما اصطلاحا  
 اي عدم سبق القدم فالصحة انما اذوم والسبق من العالم بهذا على تقدير ملاحظة لزوم  
 قدم العالم لانه لا يكون قديما كالواجب لان للمكون قديم بالتكوين لان وجوده به  
 فلا بد ان يلاحظ المكون بعين كون عينة التكوين في حكم العقل بكونه قديما

ان معنى ادم اعتبار لا وجوده في الخارج  
 وكذا المبدأ بقوله الصفة عينة فيكون في كل  
 وبعده وجوبا ومثلا والالزام كونه في كل  
 وبذلك

ولو غفل عنه لم يحكم بقدمه واما الواجب فذاته علمه مقتضية لوجوده فلا حاجة  
 في الحكم بقدمه الى ملاحظة بعنوان امر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه وهذا كما قال  
 الحكماء ان الموجد الذي وجوده عينة اقوى بوجوبه من الذي وجوده مقتضية انه  
 اذ لا يمكن تصور الخلق في الوجود في الازل بخلاف الثاني وان كان الخلق في الوجود  
 محال بينهما في الخارج فالدفع ما يتوهم ان كون الواجب اقوى قد ما حل بحث  
 وان دفع ايضا ما قبل ان السبقية اذ كان اقدم من التقدم كبد الزوايد واما اذا  
 كان بالمعنى اللغوي فلان الزيادة في الدوام يجوز ان يكون في المستقبل **الاشارة**  
 لمر ذلك تأكيد جواب سؤال بقرينة ان يكون الارادة فذكره فذكر ما سبق  
 فلم ذكرها ثانيا **قوله** تخصيص المكونات الاولى تخصيص المقدمات لان تعلق  
 التكوين بعد تخصيص الارادة ثم تخصيص هو الارادة لانه نسبة الصدين الى القدرة  
 سواء اذ كما يمكن ان بقدرة احد الصدين يمكن ان يقع به الصفة الاخر ونسبة كل  
 منهما الى الاوقات سواء اذ كما يمكن ان يقع في وقت الذي وقع فيه يمكن ان يقع  
 قبله بعينه او بعده فلا بد من تخصيص سبب احد على الآخر ويعين له وقت  
 ووجه سائر الاوقات والالزام لزم جميع احكامها وبين على الآخر بل مرجع وكذا  
 العلم لا يمكن تخصيصا لانه تابع لوقوع شيء في وقت معين لانه ظله وحكاية عنه  
 فلا يكون الوقوع تابعا له والالزام الدور وكذا الطبيعة والسمع والبصر والكلام لا  
 لا يصح شيء منها للتخصيص قطعا اعتراف بان الارادة نسبتها الى الصدين هو  
 من يعود الكلام فيها فيلزم التساوي بالانتماء ذلك على صفة تعلقها باحدهما  
 لذاتها المخصوصة فلا حاجة الى صفة آخر لا يقدح في ان تعلق الارادة لذاتها  
 في ذلك الجانب ويمتنع الجانب الآخر فيلزم الايجاب وسلب الجانبين  
 قلنا وجوب الشيء بالاختيار لا بالنسبة بل بحقيقة لانه فانه كذا في شدة الله  
 الموافق ثم الارادة قديمة اذ لو كان حادثا لزم كونه تعالى محلا لحوادث وايضا  
 لا حاجتنا الى ارادة اخرى وبن **قوله** لا كما رعت الفلاسفة من انه موجب بالذات

في ملاحظة دفع في نقطة في لفظ  
 اقدم والا فلا حاجة اليها منكم

في الكلام كرات وفي التكرار تأكيد  
 وحقيقته



قالوا اجاده للعالم من  
لوزم ذاته فيمنع خلافة غيره  
قال المكثرون كلهم اجاد العالم  
منها مقتضى ذاته كيت

لأنهم قالوا ارادته تعالى نفسه بوجه النظام الاكمل وسمونه عناية از  
الذلة قال في الهداية كل ما هو معلوم عند المبدأ وهو غير مناف لما هيته فانض  
عن ذات المبدأ وكما لا يقتضيه لغيره فذلك الشيء وهذا هو الارادة **قوله**  
والجارية هذا احد قول النجارية وقولهم الآخر فاسبق ان معنى كونه مريدا انه  
ليس بمكروه والاساء ولا مغلوب في ان لم يتعرض له لانه موافقة للفلسفة  
في ان كونه قاعلا بالاختيار ولم يتعرض لما ذهب الكعبى ان ارادته لفعل لغته  
علمه به وفعل غير امر به ولما ذهب اليه جمهور المعتزلة من ان ارادته علمه تعالى  
ينفع في الفعل فلا يصح قول المصنف ان الله قايمة بذاته رادها ذكره الكسبى  
**قوله** وبعض المعتزلة وكذا قوله والكرامية وهما باطلان لانها يستلزم ان الله  
في الارادة على ان قيام الصفه لاني محل بل بذاته غير معقول **قوله** دليل على كونه  
صانع آه فان من اجتمع في تملك جزاء العالم جملة وفردى وانتم نظره في حكمه  
المودعة فيها اضطر الى الجزم لا ينكرون ذلك وانما ينكرون انبعاث القصد العا  
الطلب لما فيه من ثبوت الاحتياج والاستكمال بالغير وينعمون ان مجرد علمه به  
كاف في فيض العالم القول بوجود العالم على الوجه الاوفق الاصلح من الوجوه  
الممكنة دليل على كونه حارفا في معرفة الحكيم به بوجوب بطلان حكمه بالاجاب  
اذ لو كان موجبا لم يكن العالم على الوجه الاصلح واجبه الكمال المطلق للمناسبة التي  
كان الحكيم فلا بد على الاحتيار ان يقال المراد بالوجود الممكنة الوجود الممكنة بالنظر  
الى ذات العالم ولا ينافي في ذلك الامكان ايا بالمبدأ وقد يوافق اقتضاء النظام الا  
ختيار بديهي انتهى وبسبب عدم المحشى دعوى البدئية ايضا **قوله** وكذا حدونه  
اي كذلك حدوث دليل على كون صانع قادرا مختارا اذ لو كان صانع موجبا  
بالذات لزم قدم العالم ضرورة امتناع تخلف المعلوم عن علته النامة ولو كان  
مختارا لا يلزم لانه صانع بالارادة ان شاء ففعل في ان لم يشر في شئ الموقف  
لو كان الصانع موجبا لزم احد الامور الاربعة اما اني حدث او عدم استناده الى

قالوا الواجب لذاته اما ان يفعل بقصد  
وشرقا الى كمال منتظر او يفعل  
الحشر في الوجود والاولى لان  
المنتظر والثاني حق لا يقال الفعل  
كان منتظرا حيث لا يقال الفعل  
الخالى عن الغرض حيث لا يقال الفعل  
مستحتم على حكمه مستحتم بالبدئية  
عللا غائبة فلا يلزم استحالة البدئية  
غائبات لا يقال ذكر في حكمة البدئية

وبما ان دعوى البدئية في كل الزمان  
غير مسبوكة

المؤنة

المؤنة او التوكل الا شرع المؤنة الموجب التام وبطلان هذه الامور دليل على  
بطلان كونه موجبا اما ببيان الملازمة فتعني على تقدير كونه موجبا اما ان  
لا يوجد حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الاول وان وجد فاما ان لا يستند  
الى مؤنة او يستند فان لم يستند فهو الامر الثاني فان استند فاما ان لا يستند  
الى قديم او يستند فان لم يستند فهو الامر الثالث وان استند فلان يكون  
هناك من قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للثبوت في الحادث فيلزم الرجوع  
وهو الخلف عن المؤنة التام الموجب ضرورة تخلف ذلك الى حدث الحادث بلا واسطة  
واسطة عن الديم الذي يوجب بذاته وان شئت قلت لو كان الصانع موجبا  
بالذات لزم قدم الحادث والثاني باطلنا ظاهر انتهى **قوله** وذلك  
بحكم الضرورة فانه اذا كان موجبا لم يكن على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين  
الذي لا وجه ورائه وفيه ما سبق ان دعوى الضرورة وان كانت صادرة من احد  
المكشها في محل النزاع غير مسبوكة لا بد له من دليل لا سيما اذا ادعى الحفم ان مبدأ  
ما كان كاملا بجميع كوجوه ويكون ان الله ايضا على الوجه الاكمل لانه المقصود انشا  
لونه قادرا بالمعنى الاخصر اي بمعنى يصح ان يفعل وان لا يفعل لا كونه قادرا بالمعنى  
الاعم **قوله** نعم يمكن المناقشة بان يقال يحتمل ان يصدر عن البارى بطريق الاجاد  
وسلط قديم مختار يصدر عن الحوادث بحسب ارادة المختلفة على الاوفق الاصلح فلما  
يلزم ان يكون البارى تعالى عالما مختارا بل الفاعل المختار هو ذلك الوسط القديم  
قال بعض الفضلاء وانت خير بان حدوث ما سوى الله بطلان احتمال الوسط القديم  
المختار انتهى ورد بانه مبني على اثبات حدوث ما سوى الله ولم يثبت بل ثبت  
حدوث ما ثبت وجوده في الممكنات انتهى وقد ينشئ منها بوجه آخر بان يقال  
يحتمل ان يصدر عن البارى شئ بالاختيار ثم يصدر عن ذلك الشئ الاشياء الاخرى بالا  
جواب كما يلزم فعل فعلنا بحيث لا يستطيع على فعله الثاني الا ان يقال  
المراد بالاختيار اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة واستدل بعض الاكابر بان

وهو يوجب ان يفعل وان لم يفعل فانه يتناول  
الموجب والخيار لا انما قال ان الفطرية اولى  
واحدة الصدق والشكرية الثانية متمتعة الصدق  
ويحتمل ان يكون في حق تعالى في حق تعالى

قوله باعنى



دولت

ولا نزاع للمعنيين في حوزة الالاف من  
العلمي والادب والافتخار اذ هم صورة  
من اطراف في العين النظار الفخام  
من المعين بانظر في ذكره في سنة  
المقام بعد  
مسلم

145

عصام و سالكون و كسنى

[illegible]



لأن العقل اذ خلق لم يحكم بامتناعه عما بان الظواهر الدالة على الوقوع بثبوت  
 الرؤية اذ لا يجوز ثبوتها قبل الظهور ولا السقوط فيها ما لم يقع دليل على عدم صحة الظاهر  
 ولا يجوز التوقف قبل السقوط بحجة احتمالية لا يظهر دليل عقل على الامتناع فتدبر  
**قوله** برؤية اي ان اريد بالفرق بالبصر الفرق بين رؤية البصر وبين جسمه  
 فهو مصدرة لجعل الدعوى جزءا من الدليل اذ يصير الكلام هكذا اننا قاطعون برؤية  
 الاعيان والاعراض لان الفرق بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض وكل ما كانا  
 مغروقين برؤية البصر منها مريضا وان اريد بالفرق باستغنى البصر عن البصر  
 المطلوب استغنى كون الاعراض والاعيان مريضة لانا نفرق بين الاعيان والاعراض  
 باستغنى البصر مع عدم كونها مريضة لدخول العدم في مفهومها اي عدم البصر  
 وعدم اليد وقية ما سبق من انه ليس باستدلال بل بتبعية لازمة للحقا نقل كنه  
 المدقق ان الضرورة قاضية بالرؤية لا تتعلق الابا لوجود ولا اختصاصا بل بان  
 من الاعيان والاعراض وبهذا القدر حصل المق انتهى وفيه انه ذهب كثير من  
 العقلاء الى ان المسمى هو الاعراض من الالوان والاصوات وعبر ذلك كما مر **قوله**  
 برؤية اي التميز بمعنى ان الحصر في لا التحيز المطلق اي سواء بالذات كما في الجواهر  
 او بالصفة كما في الاعراض وتوجب بالغير وكونه مقابلا للفرق بل الامور ان مله  
 كلها مشتركة بينها فيجوز ان يكون علة لصفة الرؤية واحدا منها وقيل ان هذه الالوان  
 الاشياء لا يتوهم عليتها لصفة الرؤية والمراد بقوله اذ الاربع ليشترك بينهما ان  
 يكون بحيث يشترك ويتوهم عليتها لصفة الرؤية كما سبق وقيل ان يكون الوجوب علة  
 الرؤية لا لصفة المعلق لتحقق الوجوب الواجب نعم وان يكون بالغير فماعتنا  
 محض فلا يصلح للعلة وفيه ان لا نعلم انه امر اعتباري وعلى السبيل فيجوز ان  
 يكون شرطاً وقبل ان اجيب بما مر من ضرورة مدخلية الوجود في العلية وردانه  
 بهذا القدر لا يثبت العلية **قوله** فانه قلت انه هذا يدفع النقض بالامور ان مله  
 للمفردات باكرها كالمال صفة والمعلومية بالمفردات ان مله للظهور

والعرض فقط كالمعلومية والكثرة والجواب الحاسم ما سيجي ومن الشارح من ان المراد  
 بالعلية متعلقة الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا والموجود العامة  
 امور اعتبارية غير موجودة في الخارج **قوله** قلت يجوز ان يشترط اي علية و  
 واحدة من الامور المذكورة بشي من خواص الموجودات الممكن كالحادث  
 والسوى طر في الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته او غير ذلك فلا يمكن علية  
 ذلك الامر للرؤية في الواجب والمعدومات فلا يلزم صحة رؤيتها فلا يرد  
 ما قيل انه مدفوع بما ذكره بعد ان امتناع الرؤية لفقد شرط الوجود  
 مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اذ لم يجعل شي من خواص الممكن شرطاً لوجود الرؤية  
 بل لصحتها واذا كان كذلك فلا يلزم صحة الرؤية لزوم تحقق ذلك الامر من  
 حيث العلية في الواجب **قوله** فله لصفة رؤية المحذور الممكن لتحقيق الامكان  
 الامكان فيه لكنه في لف للضرورة **قوله** وفيه نظر نقل عنه وجه النظر انه يجوز ان  
 يشترط علية الامكان بشي من خواص موجودات الشئ اليه انما **قوله** لانه التاثير  
 صفة اثبات فيه انه بنا في ما سيجي وان المراد بالعلية متعلق الرؤية لا الموض  
 في صحتها ذكره المحقق المدقق حيث قال وهذه العلة لابد ان تكون مشتركة والالوان  
 لزوم تقليل الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز كما مر في مباحث العلة يعني  
 ان لابد ان تكون علة مؤثرة والتاثير صفة اثبات مثبتة فرع بثبوت المثبت له  
 فلا ينصف به العدم الصريف ولا المركب منه **قوله** ولا يمنع الشرطية يعني  
 ان الدليل انما يدل على انه لا يمكن ان يكون العدم نفس العلة الفاعلية او جزواها  
 ولا يدل على انه لا يمكن ان يكون شرطاً لها فيجوز ان يكون الحد شرطاً لوجود شرط  
 الحادث والامكان علة للرؤية فلا يثبت صحة رؤية الواجب نقل عنه بان  
 اصح الشرطية لا يقتضي عدم بل يجوز ان يثبت باصطلاح لا يشترط علية  
 الوجود بكل ما يخص الممكن انتهى وقيل في دفع هذا الايراد انه قد صرح الشيخ  
 ان المراد بالعلية متعلق الرؤية ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا وهو الموافق

كأنه لا يمكن ان يكون شرطاً لوجود الرؤية  
 بل لصحتها واذا كان كذلك فلا يلزم صحة الرؤية لزوم تحقق ذلك الامر من  
 حيث العلية في الواجب **قوله** فله لصفة رؤية المحذور الممكن لتحقيق الامكان  
 الامكان فيه لكنه في لف للضرورة **قوله** وفيه نظر نقل عنه وجه النظر انه يجوز ان  
 يشترط علية الامكان بشي من خواص موجودات الشئ اليه انما **قوله** لانه التاثير  
 صفة اثبات فيه انه بنا في ما سيجي وان المراد بالعلية متعلق الرؤية لا الموض  
 في صحتها ذكره المحقق المدقق حيث قال وهذه العلة لابد ان تكون مشتركة والالوان  
 لزوم تقليل الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز كما مر في مباحث العلة يعني  
 ان لابد ان تكون علة مؤثرة والتاثير صفة اثبات مثبتة فرع بثبوت المثبت له  
 فلا ينصف به العدم الصريف ولا المركب منه **قوله** ولا يمنع الشرطية يعني  
 ان الدليل انما يدل على انه لا يمكن ان يكون العدم نفس العلة الفاعلية او جزواها  
 ولا يدل على انه لا يمكن ان يكون شرطاً لها فيجوز ان يكون الحد شرطاً لوجود شرط  
 الحادث والامكان علة للرؤية فلا يثبت صحة رؤية الواجب نقل عنه بان  
 اصح الشرطية لا يقتضي عدم بل يجوز ان يثبت باصطلاح لا يشترط علية  
 الوجود بكل ما يخص الممكن انتهى وقيل في دفع هذا الايراد انه قد صرح الشيخ  
 ان المراد بالعلية متعلق الرؤية ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا وهو الموافق

كأنه لا يمكن ان يكون شرطاً لوجود الرؤية



لا في شرح المواقف انتهى ورد بان لا يدفعه اذ يجوز ان يكون امر او جوديا  
 من خواص الممكن شرط الوجود مع ان كل العلة ههنا على المتعلق بخلاف  
 بنظم الكلام **قوله** فان امتناع وجود الروية لتقليل المقدمة المطلوبة لغيره  
 ان الامتناع على تقدير نبوته لا يضر فان امتناع وجود الروية آه يعني ان  
 امتناع الروية موقوف على نبوت الشيء من خواص الممكن شرط الوجود  
 الواجب مانعا وهو لم يثبت **وعلى** تقدير نبوته لا يضر فان امتناع وجود  
 الروية لفقد شرط او تحقق مانع لا يمنع الصحة المطلقة اي الصحة بحسب  
 الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا يرد ان الحكم كما يعتبر في حقيقة  
 حصول المفتضة كذلك يعتبر فيه حصول الشرط وارتفاع الموانع فلعلة هيوية  
 الله تعالى بنا في هذه الروية لفقد شرط الوجود مانع ولشئ سلمنا ان علة  
 الروية هي الوجود لا حدوث ولا الامكان وذلك لما عرفت من ان المبطوحة  
 الروية لا وجود الروية **قال الشارح** بانه صحة عدمية لانه سلب ضرورة الوجود  
 والعدم ومبني المنع بسند انه سلب امتناع الوجود والعدم وسلب الامتناع وجود  
 وقوله ولو سلم اي استلزام الصحة العلة فلا تم استدعاء علة مشتركة لجواز  
 كون صحة روية الجسم والعرض واحدة بالنوع والواحد النوع يعمل بالعلل المختلفة  
 وان لم تكن واحدة بالنوع بل مختلفة بالحقيقة فالتقليل بالعلة المختلفة يكون  
 اظهر **قوله** ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا فاني ما لا تحقق لانه الاحيان لا يكون  
 متعلق للروية بل للروية بالضرورة والالتزم صحة روية المعدمات فاندفع به  
 اعتراضان الاولان وبقوله ثم لا يجوز ان يكون متعلق الروية انرفع الاخران وادرك  
 ان الروية المطلقة امر اعتباري كمنه نوم لا حقيقة والحقيقة فلا يتعلق بها الروية  
 بل متعلقها ليس بالخصوصيات المراتب الا ان رويتها اجمالية لا يقدح بها على  
 تفصيل خصوصيات المصير فيتم ان المصير ليس بالخصوصية والتفصيل  
 السند هذا لا يخال بحسب حكم بان الدليل العقلي لا يصلح للتفصيل والصالح الاجمالي

وهو ان لم يثبت لكنه علة  
 ولا بأس بقوله على تقدير  
 نبوته مفسد

به انما هو ظهور المقول كما اقتضاه شيخ ابو مقصود اجيب ان المراد ان روية الشيخ  
 من بعيد لا يقيدنا الا ان المراد بوجود من الموجودات فلو لم يمكن صحة روية كل موجود  
 لم يكن اثر روية الشيخ هذا الادراك بلا ادراك انه جوهر من الجواهر او عرض او موجود  
 ممكن وفيه ان المراد لو كان الموجود من حيث انه موجود لتردد الرائي بين كونه وجبا  
 وجوهرا وعرضا الا ان يقال انه يستفي في مقام التردد بعض احتمالات لا يسهل القيام  
**قوله** وهو المعنى بالموجود واشترطه ضرورة منع لكل وجود كل شيء عينية او توبيل  
 لقوله من قال بعينه الوجود بان العين هو الوجودات الخاصة لا مفهوم الوجود او  
 رد على جواب الشارح ان هذا الاستدلال لا يرد لادفع الاعتراض عن الطريق الاول  
 وبدفعه ان جواب بتغيير الدليل ذكره العصام وفيه ان قوله المراد بالعلة متعلق الروية  
 والقابل لها ولا خفاء في كونه وجوديا يدل على ان الجواب بحسب الطريق الثاني  
 بحيث يندفع الاعتراضات **قوله** هو الجسمية وما يتبعها آه وفيه انه بنا فيه حديث  
 ان متعلق الروية في بادى الرأى مطلق الروية فتدبر **قال المؤلف** ويرد عليه  
 ان حاصله يعني ان حاصل هذا الكلام ان متعلق الروية مشترك بين الجوهر  
 والعرض في الواقع لانه المراد من الشيخ من بعيد هو الوجود المطلق لا خصوصية الجوهر  
 والعرض وهذا لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله فالواحد النوع عن الطريق المذكور  
 بقوله ان قاطعوا آه اذ خلاصته ان لا يتم انه لا بد للحكم المشتركة لانيان علة امر  
 مشترك لانيان مشتركة في الواقع واجيب ان جواب بتغيير الدليل ليس بحسب  
 المذكور وفيه ما عرفت سابقا ان قوله المراد بالعلة متعلق الروية والقابل لها  
 ولا خفاء في كونه وجوديا يدل على ان الجواب بحسب لا تغيير في ما مل **قوله** ويستلزم آه  
 عطف على لا يدفع اي يستلزم استدراك التعرض لا فور روية الجوهر والعرض  
 المشتركة الصحة بينهما واستلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة اذ يكفي  
 ان يقع اذ رينا زيدا لاندك منه الاهوية ما وكونه موجودا من الموجودات  
 ولا نقدر على تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض متعلق الروية اولابا

ويمكن ان يكون هذا النوع من قبل  
 من مقام الالتزام وانما المانع لا يذهب  
 منه



وبالذاهو الهوية المطلقة وهي المشتركة بين الواجب والممكن فيصح ان يرى ولا  
 حاجة الى بقاء المقدمات **فقد** رد بان مفهوم الهوية الى ذكره في شرح المواقف  
 يعني ان الهوية المطلقة مشتركة بين الهويات امر اعتباري مفهوم لا هوية  
 والحقيقة فلا يتعلق بها الروية والا لزم صحة روية المقدمات بل المرئي عن الشيخ  
 البعيد هو الخصوصية الوجودية لكن ادراكها اجمالي لا يمكن ان ينفصلها فان  
 مراتب الاجمال متفاوتة فليس كل جمالي وسيلة الى تفصيل فليعلم تلك الخصوصية  
 مدخل في الروية فلا يصح روية الواجب **فقد** ان هذا الدليل منقوض الى الدليل  
 المذكور لاثبات صحة روية الواجب منقوض لانه جار في صحة الملموسية مع تحلف  
 الحكم بقرينه انا قاطعون بالمساكين والاعراض لانا نفق بالتمسك بين جسم  
 وجسم وعرض فلا بد من حكم مشترك من علة مشتركة وهو ليس الوجود وتدل  
 في الجواب ان الملموسية مخففة بالاعراض فلا يجري فيها الدليل انتهى وهو مبني على  
 ان الطول والعرض من الاعراض كما هو مذهب الحكماء وهو ردود عند المتكلمين  
 كافي شرح المواقف وقيل في الجواب ايضا انه تعالى كما يجوز ان يرى بلا كيف يجوز ان  
 يكون ملموسا كيف ولا انصاف بين الملموس انتهى يعني فلان خلق المدعى وفيه  
 انه يقضي صحة كونه مدوقا ومسموعا وهي سفة لا يقبلها الطبع السليم  
 وتقريب هذه الجواب ما قيل اني نقلت عن الاشعري انه يجوز ان يدرك بكل حاسة  
 ما يدرك بالحاسة الاخرى بغير استلزام صحة الابصار صحة التمسك لانه لما لم يرد العقل  
 بالتمسك لم يلتفت الى البحث قال في شرح المقاصد **واما** بالنقض بصحة الملموسية  
 فنقول والاضاف ان ضعف هذا الدليل جلي **قال** في كان طلبها جريلا  
 قالت المعتزلة الجرحل ببعض احوال الباري لا يصح اذا علم وحدانيته وشرعيته  
 ورد بان يجوز الجرحل كلهم بما يمنع عليه مع علم احاد المعتزلة بدعة شفاء قوله  
 والمعلوم بالتمسك يمكن وفيه انه غير ممكن الا يرى انه يصح ان يقال ان انعدام المعلول  
 انعدام العلة والعلة قد يمنع عدمه مع امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات

تدبر اما وجود الكل في  
 في الشخصيات ان كانت  
 في الخارج او في الذات  
 موجودة فيه مثلا

قال اول ما قيل في القول في هذه  
 على الدليل العقل متعارف فذهب  
 الى ما اختاره الشيخ الواسع  
 من التمسك بطوارق النقطة كذا  
 في شرح المواقف

بالنسبة

بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه تعالى عند الحكماء يجوز ان يكون الروية  
 المنعقدة معلقة بالاستقراء الممكن التي في جواز تعليل الممكن بالتمسك ان الار  
 بتباط بين المعلق والمعلق عليه كما هو محسوس في وقوع اي وقوع وقوع والتمسك  
 الذاتي قد يلحق لمتنع الوقوع كالمتمنع الذاتي فيجوز التعليل بينهما بحسب  
 الوقوع وليس التباط بينهما بحسب الامكان اي امكن امكن حتى يلزم من  
 امكان الوقوع المعلق عليه مكان المعلق **اجيب** بان المراد بالتمسك المعلق عليه  
 الممكن الصنف الخالي عن الافتناع مطلقا كاستقرار الجبل فانه لتمكن فانه  
 حرف غير متمنع لا بالابا العرض بخلاف عدم الصفات وعدم العقل الاول  
 فان هذين العدمين متمنعان بوجود الواجب ووجود الصفات والعقل  
 الاول واجب بوجود الواجب **فقد استلزم** استلزام عدمها لعدم الواجب  
 واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلما استلزام بينهما  
 لا يقال ان استقرار الجبل بعد النظر بدليل الفاء وجبه تعلقت ارادته  
 بعدم استقراره متمنع وان كان بالغير لانا نقول ان الاستقرار حابه بعلق الاراد  
 بعدمه ممكن بانه يقع بدله والمحال الاستقرار مع بعلق الارادة بعدمه كما يدل  
 عليه كلام الشارح وقيل والحق ان التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل يصح  
 ان يقال ان الغدم العلة الغدم المعلول انتهى وفيه انه يصح ان يقال ان الغدم الاراد  
 الغدم الملزوم وقيل اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما  
 ان يقع المشروط فيكون هو ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليل والاراد الشرط  
 والمشرط لانه المشروط منتف على تقدير وجود الشرط وعدمه لا يبقا في قوة  
 التعليل ربط العدم بالعدم مع سكوت عن ربط الوجود لانا نقول ان المنباد  
 في اللغة من مثل قولنا ان ضربتي ضربتك هو الربط في جانب الوجود والعدم انتهى  
 وفيه ان التعليل بحسب الوقوع لا الكفرض يجوز ان يفرض وقوع الشرط مع  
 عدم وقوع المشروط فتدبر لانه معناه لا يثبت المتعلق عند ثبوت المعلق

منه واجب وعرض  
 من حيث ان وجه كل  
 من الواجب منه  
 على ان لا يخلو في  
 في اللغة من مثل قولنا ان ضربتي ضربتك هو الربط في جانب الوجود والعدم انتهى وفيه ان التعليل بحسب الوقوع لا الكفرض يجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط فتدبر لانه معناه لا يثبت المتعلق عند ثبوت المعلق



عليه وقية انه لو كان كذلك يتوقف صدق التعليق على تحقق الشبوتين الا ان يقال  
 المراد بالشبوت اعم من ان يكون فرضا او لا **فقد** اعترض بوجوده آه اما الاخر  
 الدليل الاول فمن وجوه وحاصل الدليل الاول لو لم يجز الروية لم يطلب بها موسى عم  
 واللازم باطن النص والاجماع والسوارة وسليم الخضم ووجه النزوم انه كان عالما  
 بالله وما يجوز عليه وما لا يجوز كان طلبه الروية عكسا وانما جاهلا لم يصح ان يكون  
 نبيا كليا ومن وجوه الاعتراض من المعتزلة ان موسى لم يطلب الروية بل غيرها  
 عن لازمها الذي هو العلم الضروري منها انه على حذف الحذف في المعنى اني اية  
 من اياتك انظر الى آيتك وكما هي في كسدي لفظة الظ **والعدم** مطابقة الجواب عن  
 شراقي لانه نفى روية الله تعالى باجماع المعتزلة لا للعلم الضروري ولا الروية الالية و  
 العلاقة وايضا الروية المحققة بالنظر الموصل باليقين الروية كذا في الارشاد وامام  
 الحرمين **ومنها** ان موسى اى كسلا لما حصل وقوعه حيي قالوا ان الله جبره وقالوا  
**ان** تو من لك حتى نرى الله جبره وازداد السؤال الى نفسه ليمتنع فيعلم امتناعها بالنسبة  
 الى القوم بطريق الاولى وهذا مع محي لفظة الظ حيث لم يقل ارحم بنظر والبيك  
 فاسد لانه تجوز الروية باطل بل كثر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تأخير الروية الا  
 يرى انهم لما قالوا اجعل لنا الهام كما لهم الهة رد عليهم من سعة بقوله انكم قوم تجهلون  
 ولانه لو لم يبين لهم الامتناع بل جبر عدم الوقوع وانما اخذتهم الصاعقة لفصدهم  
 النعت واللازم على موسى ان يمنهم لطلبهم اليه **والا** لم يطل ولا انهم كانوا مؤمنين  
 بكونهم كفاهم اختياره بالامتناع والالم بعد الطلب والجواب **ومنها** انه سئل الروية مع  
 العلم بامتناعها لزيادة الطمانينة فتعاضد دليل العقل والسمع سمي في طلبها  
 بربيه كيفية احياء الموتى ورد بان هذا لا ينبغي ان يكون بطريق طلب العلم الموقف  
 بحكمه بما يعرفه احاد المعتزلة **ومنها** ان معرفة الله لا يتوقف على العلم بمسئلة  
 الروية فيجوز ان يكون باستغناء سائر العلوم والوضايف الشرعية لم يخطئ به  
 هذه المسئلة حتى سئلون منه وطلب العلم منه ثم ناب عن تركه طريقة الاستدلال

وقيل الصواب هو الذي يطابق في خارج  
 الموجود مع قطع النظر عن خارج  
 العلم وعلى التقديرين فيضيل المط  
 وهو ان المعلق بان يكون في نفسه

انهم وانما انهم الجواب هو الخبر بان كلام الله

روضة

او خطت بياله وكان ناظر افيها حاطا بالحق فاجتهد على السواء  
 عليه جليلة الحال وهذا فاسد لانه تعبير عن جهل موسى وقصوره في المعرفة مع احاد  
 المعتزلة نفوذ بالله من الغواية والغباء وحاصل الاعتراضات ان لا يتم ان طلب  
 الروية بل علم الضرورية آية وعلافة ولو سلم فلان لزوم العتب لجواز ان يكون  
 لغرض الارشاد والقومة ولزيادة اطمينان القلب ولو سلم فلان امتحان جهل موسى  
 بمثل هذه المسئلة وحاصل الدليل الثاني انه علق الروية على استقرار الجليل وهو  
 ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على  
 تقدير المعلق عليه والحال لا يقع على شئ من التقادير والاعتراض من المعتزلة  
 عليه من وجوه **ومنها** ان لا يتم لانه علق الروية على استقرار الجليل مطلقا او حالة السكون  
 ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة نزول انذاك كان لا يتم استقرار  
 جليله والجواب ان الاستقرار حالة الحركة ممكن ايضا بل يحصل بدل الحركة الساكنة وانما  
 الحال هو اجتماع والسكون فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط فلما  
 ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه شئ ولا يكون داخل فيه واما الشرط العبد  
 التعليق فتعناه ما يتم به عليه العلة واخر ما ما يتوقف عليه شئ وما جعل لغيره  
 المزوم لما علق عليه ومنها ان ليس المقصد ههنا الى بيان امكان الروية او امتناعها  
 بل الى بيان انها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه ورد بان المدعى لزوم الامكان مقيدا  
 ولم مقصود وقد ثبت ومنها انه لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الروية في  
 المستقبل فانتفت ابدا التوى اللازمة فكانت محالا وهذا في غاية الفتن  
**ومنها** ان التعليق بانها انما يدل على الجواز اذا كان المقصد الى وقوع الشرط  
 عند وقوع الشرط واما اذا كان المقصد الى الاقنط الكلي عن وجود الشرط  
 بشهادة القرائن كما في هذه الاية فلا ورد بان الاية على الاطلاق ادل منها على  
 الاقنط ثم من الادلة على امكان الروية انه تعالى نفى الروية دون امكانها فلو  
 كان مستعاليها لا يمكن صححي لا اعتقاده واعتقاد قومه ومنها كلمة لكن حيث

ينبغي على قول المعتزلة منها

لان الامكان الذي لا يزول وانما يقع عليه  
 فانه لا يقال كذا الا فيما يجوز ان لا يكون

وهذا كما ان قيام زيد حال وقوعه ممكن  
 وبانه جتماعا محال



سبب سبب سبب

قال ولكن انظر الى الجبل فانه في قوة انه يمكن عند حصول السعد اذ قيل حصوله  
لا يطبق كما لا يطبق لجليل مع كاشدة فلو كان مستغلا لا يكون كلمة لكن موقع ولكن  
بمنزلة لن تراني ولكن بمنزلة الرؤية ومنها انه قال لن تراني دون الست مربي  
فلم يعقدوه لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى القبة جرة لم يكونوا  
حاضرين وقت سؤال الرؤية واني الحاضر حين هم السبعون المختارون و  
من لم يقبل من بني الله مع تاييده بالمجرات فكيف يتصور قبوله انما يتصور  
انهم لو حضروا وسمعوا فلكي المسموع كلام الله لا يثبت عندهم الا عجزا و  
كيفية يصدقونه في ذلك هم يقولون انك ساحر كذاب في ذكره الكتب وروى  
ان موسى اخذ سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاختبار عن عبدة العجل و  
هم الذين طلبوا الرؤية فعلم انهم ارتدوا فلما اكلوا اكل اهل الجبال  
عليه قد مر في الدرس السابق شرح هذا السؤال مع جوابه **قوله** علم القوم  
باطلاق اسم المعلوم على اللازم اي علم العلم الى حل بلا نظر وكسب السؤال  
راي بمعنى علم واري بمعنى علم شايح وهذا يدل على انهم لم يصدقوا  
واكثر معتزلة بصيرة كذا في شرح المواقف وفيه استحقاقها بمعنى العلم القوي  
والتعليم بالعلم الضعيف واري غيبة شايح نعم اسمي لها في العلم اليقيني والتعليم  
شايح والوقوف ظاهر **قوله** واجيب يعني لو كان الرؤية بمعنى العلم الضعيف واري  
لكان النظر المذكور بعده ايضا بمعنى مع انه موصول بالي وهو نص في الرؤية  
بمعنى الرؤية فوصله وصلها بالالف في الالية وصل الرؤية بالي **قوله** مع ان  
الحلاوة اي علم ان طلب العلم الضعيف يبدل علم ان موسى لم يكن عالما  
بربه ضرورة مع انه في طبعه وذلك غير معقول لانه في طبعه حكم الحاضر المنع  
وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك **قوله** يرد عليه اي علم الحلاوة يعني ان

منه ان يجوز ان يقبلوا السبعين المختارين  
او بان ذلك العدد من السبعين المختارين  
فنفيد العلم الضعيف انما هو العلم  
السبعين المختارين من السبعين المختارين  
هذا التواتر حصول العلم من السبعين المختارين  
المعين من السبعين المختارين  
ففيه ان يجوز ان توجد فيه علامات وقاين  
وان على ان ليس من جنس كلام البشر لعدم  
التميز والاشباح من جهة واحدة مثلا  
منه ان يجوز ان يكون تميزه في الالوان  
بانه قد مر في الدرس السابق ان كانوا  
مؤمنين كما هو قول موسى وان كانوا كفارا  
لم يصدقوه في قوله انهم كفار  
موسى كانوا ستة مائة الف ما خرجي  
عجل منهم الا اثنا عشر الفا او نقول فلما  
خرجوا من ارض مصر في اليوم الثاني عشر  
فوقه لانهم كفار لم يصدقوه في قوله انهم  
كفار وفيه تميز في الالوان

المراد

سبب سبب سبب

ان المراد بباري هو العلم بهوية شاة الخاصة والخطاب لا يقتضيه بل العلم وجهه كلي  
كما في علمنا من بني طيننا من وراء الجدار فيلما اراد بالعلم بهوية شاة خاصة فكيف  
صوبته عند موسى مشاهدة الهوئية وانا اريد نوع اخر من الانكشاف فلما  
بد من تصويره وبيان امكانه في حقيقة شاة ولزومه لهوية وعدم لزومه لظاهرة حتى  
يتم الكلام وفيه ان المراد بالعلم بهوية شاة خاصة هو انكشاف صوبته على وجه جوي  
قال الحلبي اراد بهوية شاة خاصة على وجه الاجمال فهو حاصل في الخطاب الجزي وان  
اريد من حيث الخوض في تصور الاطراف الاحاسيس في مكان الاحاسيس  
مختص في الحس ومعدن الاحاسيس بالبصر مستحيل في حقيقة شاة المختص في  
طلب البصار وهو المطلوب انتهى وفيه ان العلم يخص خلق الله على القعدة مختصا  
عند الاشياء ولا يدخل فيه الخواص يجوز ان يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس  
الناطقة بدو الاحاسيس **قوله** روي ان موسى اه الى انه فتح امره انما ياتيه في سر  
سبعين من بني اسرائيل حتى يسمعون كلام الله فيخبر الكافرين منهم بسبعين  
بالتواتر فاخذ موسى من كل طبقة فرائدا فقال خلف منكم رجلا  
فقد كالب يوشع فلما دنوا من الجبل غشيت غمام فدخل الغمام وخر واسجد  
فسمعوا بكلامه بامره وبينما هم انكشف الغمام فاقبلوا عليه وقالوا لنؤمن  
لك حتى نرى القبة جرة كذا في التواتر فيعلم من هذه الرواية ان سبعين المختارين  
مع موسى ارتدوا بعد ما كملوا من خيار المؤمنين فيلما رآوا الاشكال الذي اورد  
الله لاننا نحن انهم كانوا كافرين ولا هم توقف علمهم بامتناع الرؤية على ان يصدقوه  
في حكم الله بل تراني لانهم سمعوا الجواب الصادر من جنابه تعالى كما سمعوا الاوامر  
والنواهي صريحة وسجد وغش الغمام وما قيل ان السبعين وانا سمعوا الجواب  
لكن يلزم ان يخبر موسى بالامم المسموع كلامه فيوقف على تصديقه ففيه انه لم لا يجوز  
ان يوجد فيه قراين وعلامات على انه ليس من كلام البشر لعدم الاتساع  
من جهة واحدة وعدم الترتيب وكفه في الالوان والاشكال على المعتزلة فتدبر

ان المراد بالعلم بهوية شاة خاصة  
هو انكشاف صوبته على وجه جوي  
ففيه ان يجوز ان يكون تميزه في الالوان  
بانه قد مر في الدرس السابق ان كانوا  
مؤمنين كما هو قول موسى وان كانوا كفارا  
لم يصدقوه في قوله انهم كفار  
موسى كانوا ستة مائة الف ما خرجي  
عجل منهم الا اثنا عشر الفا او نقول فلما  
خرجوا من ارض مصر في اليوم الثاني عشر  
فوقه لانهم كفار لم يصدقوه في قوله انهم  
كفار وفيه تميز في الالوان

مع السبعين



**قال الشارح** واجبة باليقين **ورد** الدليل آية حجة عن الوقوع بالوجوب لان الوجود  
 مسبق بل الوجوب بل محقق بالوجوبين كما في التلويح او ارادة الوقوع بالضرورة  
 لانه على اجزائه محقق بالصدق او اراد بالوجوب الثبوت **ورد** الدليل ليس  
 محضا لقوله واجبة بالنقل لا سيما على فوائد النقل دليل مقيد باليقين على  
 ما يفيد لفظ الدليل في المشهور وعموم الروية للمؤمنين والاختصاص بدار الآخرة  
**فلهذا** وجوه يومئذ خيرة آه وجوه مبتدأ وان كان كائنة لحصول الفائدة او تنولية  
 للتكثير اي وجوه كثيرة فيبقى محضها بالصفة وناصرة خبره او الخبر كذا وفي  
 ثم وجوه فها خيرة صفة وناصرة بمعنى ناعمة حسنة او مضينة وسفرة وضاحكة  
 وشبه بشرة وهو كناية عن حسن حال صاحبها ومعنى الى ربها ناظرة الى الله تعالى  
 لا يجب عنه لانه النظرة ان كان الروية فهو المظاوان كان تغليب الحدقة طلب للروية  
 فهو محمول على الروية اطلاقا للسبب على المسبب **لخصم** في الآية تاويلات منها ان  
 الى ههنا ليست حر قابل كما بمعنى التمر واحد الا لا ومنها ان النظر بمعنى الا  
 كقوله تعالى انظرونا نقب من نوركم قبل رجوعوا وكذا النظر الموصول باليحيى  
 بمعنى الانتظار كقوله وجوه ناظرات كل يوم الى الرحمن بيان بالفلح **وليس** بالنظر  
 الموصول باليحيى عن الروية ولا ملزما لهما لانها لا تصف به الروية مثل  
 الشدة والنجدة والذل لتحقيق مع انتطاء الروية مثل خرا الى الهلال فلم اره قال  
 الله تعالى انظرونا اليك وهم لا يبصرون ومنها انها على حذف المضاف الى  
 ناصرة الى نواصبها واجبة بالآية مسوقة الى بارة المؤمنين والنظر المنسوب  
 الى الوجه المقيد بكلمة الى لا يكون الا نظرا العين وهو بمعنى الانتظار لم يثبت من الثبات  
 ولم يدل عليه الايات بوزان جعل على تغليب الحدقة مع ان الانتظار صوت  
 احزم منه بالغم والحزن وصيق الصدر اجدر وان كان الى بمعنى النعمة لو ثبت في  
 النعمة لا يخفى عزابه واخلاله بالغم وان حذف عدول عن الحقيقة او المجاز المشهور  
 الى الحد فبما قرينة تدل على تعيين كذا في شرح المقاصد **فلهذا** كما ترون في المرق

والاقرب ما ذكره ان ربها عبارة عن  
 اصحاب الوجوه الناصرة اي وجوه  
 ذات النجدة ناصرة الى اصحابها لان  
 النظر المنسوب اليه استور وان الى ربها  
 بمعنى في ربها ناظرة اي متفكرة ذكره

وفيه تدل على نظرات الى موهبة الهلال والنظر  
 بمعنى تغليب مسئلة الحجاب الخذف  
 وهذه التاويلات من الخصم  
 من اهل الحق مذکور في نهاية العقول  
 لكن الاضافات انه لا يفيد اقطع ولا  
 لا مانع من ذلك في شرح مثله  
 يبقى الاحتمال

نشبه

تشبيه الروية بالبرؤية في الكمال لا تشبيه المرئي بالمرئي في الجهة وعلو المكان و  
 ذكر الفخر اشارة الى ان الروية مع الكل وليست كروية الهلال مختصا ببعض  
 المستملين **ورد** وهو مشهور دفع الى يتوهم من ان الحديث جزء واحد ولا يفيد  
 الظن ووجه الدفع انه مشهور انه يفيد علم الطائفة ولم يبلغ حد التواتر لانه  
 ثم لم يجتمعوا في الرواية بل روى كل مراد فلم يوجد حد التواتر والافاد العلم  
 الضروري **فلهذا** واما الاجماع والخضم لا يسم الاجماع بل يتوهم السكون عن  
 تحقيق الايات والسنن من كثير من اهل قرن والاجماع الوارث ان الدلائل  
 في ذلك محمولة على ظاهرها مستلزم للاجماع في السنة فلذا اكتفى به لا يبقا اذا  
 قام دليل على امتناع الروية ظهور الخطاء في الاجماع لان نقول في اجزائه الصادق  
 اجماع الامة حكيم بان دليل الامتناع باطل لمصادمة بالاجماع **فلهذا** والجواب  
 منعه هذا الاشتراط اما مطلقا لانه لا شجرة جوز واروية اعم الضمين يقنع  
 اندلس او في الغائب لاختلاف الرويتين بالمأهية او الهوية فقوله وقيل من الغائب  
 على ان هذا فاسد اشارة الى منع الاشتراط في الغائب بعد الاشارة الى منع الاشتراط  
 مطلقا يعني لو سلم الاشتراط في الغائب ممنوع وهذا هو امر ادا بالروية بلا كيف بمعنى  
 خلوها عن الشرائط والكيفيات المحببة في روية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلوها  
 الروية او الرائي والمرئي عن جميع الحالات على ما يفهم ارباب الجهالات فيغير ضنون  
 بالروية فعمل من افعال العبد فيكون بصفة من الصفات وكذا المرئي بالحاسة لا بد له  
 كيفية من الكيفيات نعم يتوجه ان يقال فتراعنا اني هو في هذا النوع من الروية لا في  
 الروية التي لفته لها كذا في شرح المقاصد يعني يتوهم ان النزاع لفظي وقوله وقد يستدل  
 الى هذا الاستدلال بنفي اشتراط المسافة والاتصال وكون المرئي في جهة من الراي كمن  
 لا يبقى كون المرئي في مكان الا ان يقال ببقية لزوم حاصبة الله في رؤيته الى مكان وقد  
 ان عدم اعتبار هذه الامور اني هو في مفهوم الروية فيصحة تحقيقها بدونها فالادلة  
 التسمية على ظاهرها لان الله بقدره ان يودع في ابصارنا قوة الروية الغير كثر وطنة

ان الخبر الصحيح ان الله ياتي يوم القيمة  
 غير صورة التي يفوتون فيقولون ان الله في صورة التي يفوتون  
 فيقولون ان الله في صورة التي يفوتون  
 فيقولون ان الله في صورة التي يفوتون  
 فيقولون ان الله في صورة التي يفوتون

فلا بد ان يكون المرئي في مكان فيقابلة  
 صفة او كذا فيكون في مكان فيقابلة  
 كان في جهة وكان في جهة فيكون في جهة فيقابلة  
 كان في جهة وكان في جهة فيكون في جهة فيقابلة  
 كان في جهة وكان في جهة فيكون في جهة فيقابلة  
 كان في جهة وكان في جهة فيكون في جهة فيقابلة



الشيخ محمد طاهر لا يسلمه  
ان السريه هي بل يكون يدون  
النسخ حقيقي وهذا  
كذلك

قال السلف ان زو فوئع في الدنيا لا يكون  
لصفته كعب اهلها جميعا في الدنيا  
وفي الاخرة زو فوئع اهلها جميعا في  
قال انس لما يرام الباقى في الفاني بغير  
بابا في  
منه

1601

الحجويون منكم

الكفار ولو سلم فالمراد سلب الاستغراق به، يعتبر تعلق الإدراك بجميع البصائر  
ثم يعتبر ورود النفي عليه ولو سلم عموم السلبان يعتبر ورود النفي على الإدراك  
ثم يعتبر تعلقه بالأبصار فالنفي هو الروية عن وجه الملاحظة بجوانب المظهر في  
على ما هو معنى الإدراك ولو سلم كونه بمعنى مطلق الروية فالسلب مخصوص  
ببعض المواقف فإنه لا يرى قبل الحشر اتفاقاً أو ببعض الأحوال إن يكن الروية  
مواجهة أو انطباعاً مثلاً ويجوز أن يكن المراد نفي إدراك الأبصار بانفسها بغیر  
إعانة من الله أو نفي أدراكها كإدراك الأشياء بحسب العادة بالشروط المذكورة سابقاً  
ومع هذه الاحتیالات لا يتم الاحتیاج بها فيجب حملها على أحد ما يجابن الأدلة  
قيل أدلة الآية على نفي الوقوع والحكم بدع الامتناع فكيف يمكنها اجابتها  
يجعل الآية مدحاً له بنفي الروية وما كان عدمه مدحاً كان وجوده نقصاً يستع عليه  
نحو قال العصام وما ذكر من الاحتمالات خلاف ظاهر النظم ثم قوله كالمعدوم لا يفتح  
إلا فيه بحث سيجي من المحنة **قوله** مقرونه بالاستعظام والاستحجار كما قال الله تعالى لقد  
استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً فلو لم يكن طلب امر محال في حقه تعالى ولا  
عليه بما لا يليق بكبريائه لما كان خروج المعقول عن كان طلب محنة من النبي  
يدل على صدقه ويمكن أن يقال إن روية الله أشرف كرامة أعده الله لعباده الصالحين  
في دار الجزاء فطلب تعجيله من غير ما هذه بل مع كفر وجود استكبار عظيم وعتو  
كبير وأما مجرد طلب ما هو في حقه محال من غير علم باسمائه بل مع ظن الجواز فاطلعت  
فيه أهون مما جعلوه دليل الامتناع فهو على الجواز أدل ذكره **الكتبة** **قوله** فإن  
النبي عليه السلام هل رأي ربه روى مسلم عن أبي ذر أنه عليه السلام سئل هل رأيت  
ربك ليلة المعراج فقال لأراني أراه فيه دليل للفرقيين أذ روى أني بفتح  
الهمزة والنون المشددة وبكسرهما فالاول نكار للروية والثاني اثبات لها  
والمراد بالنور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره وهو صادق على الله وقد ورد به  
أذن الشرح أقول إطلاق عليه نعم يؤيد رواية الكسري من صحاحه بعضه

فندق النافق لا يستقر نفق الاعم ولا يقع  
روية الغرور عا دكته لاحاطة الغيم به  
نصارا لانياني ادر المصبرني  
ناراه لاجمع

وقبل ان ينفذ ادراك الابصار لا ينبغي ان  
يكون في الغفوة والادراك لا ينفذ  
وقبل ان ينفذ ادراك الابصار لا ينبغي ان  
يكون في الغفوة والادراك لا ينفذ  
وقبل ان ينفذ ادراك الابصار لا ينبغي ان  
يكون في الغفوة والادراك لا ينفذ

وفيه لا بأس من تعابير الامة منكم  
واعادوا ربه الله في البسم قالوا كنهه  
عنكم كنهه نقلت الى ضيقه انه قال رابست  
اب الغرة فقلت يا ربه الغرة فقلت يا ربه  
يا احد فقلت يا ربه

ما انتهم نفقة و  
عن الامام محمد بن الحسن قال  
انك قال بكلامي  
قال ايها الشيخ  
وقد ورد انه عليه السلام قال ايها الشيخ  
وقد روي عنه انه قال زني في ارض صورة فلا وجه  
للمنع عن هذا مع انه ليس باختيار

مسألة

الحظ الماهر  
والبحار  
منه



فيل لا يتبين  
ان المخرج لا يتبين  
الامكان من جميع جهات لا يتبين  
وتنقضان من جهات لا يتبين  
المخرج بغير جهات مستقلة

راه بعين راسه لا يتبين فقط والاصل ان اختلاف الصحابة في الوقوع دليل الا  
مكان لان القائل لو وقع يدعي الامكان لا محالة وفيه ان دعواه معارضة بد  
يدعوى من يدعي الامتناع فتأمل **قوله** واما الروية انها حكيت على كابر  
الصحابه كبر رضى الله عنه وعن السلف كابي حنيفة وعن ابي يزيد رايته رضى  
الله عنه فقدت كيف الطريق اليك فقال لا ترك تفك ثم تعالي وقرى عن شيه  
شجاع الكرماني انه رأى انه سار به مرة فقلما بين بعده كان دائما مع متكاء  
فكلموا انتهم فرقة اشغل النوم رجاء ان يرى الرب مرة اخرى وفي الوقت  
انه اختلف فيه **قال المولى** للمعتزلة ان يقولوا آه وفيه ان العالم ضروري  
عندهم هو العلم بهويته الى جهة بدون الابصار وعندنا الروية هو الادراك با  
البصر بدون الشروط المذكورة وهم ينكرونه لتوقفه على الشروط عندهم فهم  
معتزلون بالانكشاف التام الحس وهم ينكرونه فالنزع معنوي لا لفظي ثم  
ان كون محل الروية امر اجساميا وهو الحادثة لا ينافي ان يكون متعلقا بالروية ثم  
جسماني كما ان محل العلم الضروري امر اجساميا وهو القلب جسماني فاشترطنا  
وعند المعتزلة لا يكون منافي كون متعلق العلم الضروري غير جسماني وهو البصار  
**قوله** يدعيه يعني ان الشرطية اعني لو امتنعت الروية لما حصل التمدح به  
بنفيها ممنوعة فان ما عداه صفة مدح محتمل ان يكون في صورة الامتناع اقوى  
في المدح وعدم مدح المعدوم بعدم الروية لانه لا امتناعها بل لا امتناعها بل لا امتناعها  
الذي هو معدة كل نقص فيكون هذا النقص ايضا من صفات نقص الانتفاء صفة  
لا انتفاء المحل لا بوجوب المدح لانه جميع المعدومات متشابهة في انتفاء صفة الوجود  
عنها لا ترى انه لا مدح لتزيك الباري بنقص صفات النقص عنه مع امتناع ثبوتها  
له لا امتناعه وان الاصوات والروايع لا تمدح بنفي رويتها مع امكانها كقولهم  
مفروطين بعلامات النقص كالامكان والحدوث والتجديد والسرور ان الموصوف  
اذا كان كاملا من جميع الوجوه يكون كل ما في معنى من صفات النقص واللام يكن كاملا

فيل في عدم الانتفاء  
فيل في العقل ما وجد العادة من امتناع رويتها وان  
جواز الروية ان لا يكون من الامور التي لا تظهر في العقل  
المتشبهون بنيل الظاهر مع ان مطلق عدم العلم والكبرياء  
الروية بل هو بسبب الغيب بغير العلم والكبرياء

فيل لا يتبين  
ان المخرج لا يتبين  
الامكان من جميع جهات لا يتبين  
وتنقضان من جهات لا يتبين  
المخرج بغير جهات مستقلة

من جميع الوجوه فينفذ ذلك النقص التمدح واما اذا كان ناقصا فيجوز ان يكون  
المنقوص صفة كمال في معنى كبر صفات الكمال فيكون هذا ايضا من صفات نقصه  
**قوله** قوله والحق آه اي والحق ان امتناع الشيء لا يكون مانعا من التمدح بنفيه  
اذا كان من صفات النقص بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان الحق  
من صفات النقص فكما كان النقص اقوى كان التمدح اقوى اذ ورد التمدح بنفي  
الشريك آه او رضى الله ان ما ورد من مدحه بنفي الشريك اثنى ذلوله والصلابة  
مبنى على ما في الاوهام من ان كل حي صانع ملك معبود فله صاحبة ووكره  
ومعاون ومعارض فان شئنا فله باذنه مع كونه جامعا لهذه الصفات متعال  
عن ذكر من سجد له ما عظم شأنه واظهر برهانه واعلم ان المراد الحق على الا  
سند لان الالية على جواز الروية ان ورد فاي يرد اذا كان مراد المستدل اثبات  
جواز الروية بالالية واذا كان مراده التزام المعتزلة بان دليلهم القائم على امتناع  
الروية هو بعينه قائم على جوازها فيكون معارضة بالقلب في علم المعارضة المستقلة  
كانه قال دليلكم لا يدل ما ادعيتهم لانه معارض للالية على الجواز مراده اقطاط  
دليل الخصم لا اثبات شئ من الجواز والامتناع ثم يجوز ان يكون مراد المستدل  
على الجواز ان الاستدلال مبني على العرف واللغة لانهم اذا ارادوا مدح شئ  
يقولون هذا مما لا يدركه الابصار او مما لا يراه العيون والحق ان ذلك مما لا  
يدركه الابصار والعيون فهذا يدل على امكان روية ذلك الشئ على قوتها  
وامرادهم الجبالغة في مدح ذلك الشئ بخلاف الاصوات والروايع فانها مما لا  
يدركه الابصار عادة فلا يحسن مدحها بعدم الابصار نعم اذا ارادوا مدح الاصوات  
يقولون هذه مما لا تسمع الاذان واذا ارادوا مدح الروايع يقولون هذه مما  
لا تستشعر الا نوف ثم المراد ان نفي الروية في مقام المدح يدل على امكانها لا  
نفي كل نفي كل شئ فلما لم ينفى الشريك وكفه مع ان امكانه يقتضيه خلاف  
الروية فانها من نعم الحسنة الجليلة **قال الشيخ** لا فعال العباد من الانس والملك



حصصهم بالذكور لان العقل بعد الحكم فيهم لا يتوقف في الحكم في غيرهم من المخلوقات  
 ولا بعض الاداة التي يخرجون عنها افعالهم فقولنا خالق لجميع افعال المخلوقات لا يخفى  
 سواء وهذا مذهب الصوابية وسائر اهل السنة يعني ان الله تعالى خالق لافعالهم  
 مع صفاتهم لا يكونها طاعة او معصية وقال قاضي البوكاري اصل الفعل منه  
 تعالى ووصفه من العبد وقال المجاهد الاستاذ ان فعل العبد مجموع القدرتين ولم يمتد  
 بنحو من عن اجتماع مؤثرين على اثر واحد ولكنه لا يقول للعبد هو خالق لان  
 في الخلق معنى التقدير والله تعالى يوجب كما يقدر من غير فوت شئ من تقديره لئلا  
 لكان قدرته بخلاف العبد ومن ههنا علم ان كذا شئ قدما والمعتزلة عن اطلاق  
 لفظ الخلق على العبد كان ليداع وتفاوت بين الخلق والابjadi على انه ربي يخلق  
 لفظه تعالى لا يجوز اطلاقه على غيره مع جواز اطلاق ما يترك في المعنى كلفظ  
 الرحمن دونه الرحيم فالطلاق الخلق على العبد تجا من متأخري المعتزلة و  
 وقالت الجبرية المحضة انه يخلق الله فقط لا يصنع للعبد اصلا فلما رد صريحا  
 على المعتزلة لكن يخرج منه الرد على الحكماء لان الفرق بينهم وبين المعتزلة انه  
 قالوا ان العبد موجود لا فعال بطريق الحق واه الحكماء قالوا ان الله يوجب للعبد  
 القدرة والارادة ثم صح بوجوب ان القدرة **ورق** من الكفر اه اشارة الى ان المراد  
 من الافعال ما يسمى فعلا لغة لان الكفر عدم الايمان والعصيان عدم الانقياد فما  
 عدم الايمان والايان هو التصديق الذي هو احد شطري العلم كما هو عند الجمهور و  
 العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة والى ان الخلق يتعلق بلا عدم المضادة  
 واه يتعلق بالعدم المطلق وفيما ذكر من التفصيل اشارة الى سناد الحكماء  
 اليه تعالى مفعلا **قوله** كان عالما بتفاصيلها لان كل فعل جزئي صادر عن الخلق لا بد  
 له من تصور جزئي ملائم وقدم مرتبة عليه فلا يجرم بكون عالما بتفاصيل فعله وحصل  
 الشئ توقفه لا يجاد بالقدرة والاختيار على العلم بالتفصيل ضرورة رباح حيث  
 قال ضرورة ان ايجاده و جعل في المواقف نظريا ولذا بينه بالازيد والنقص

ساق نظم النظم في ادبها وابتداء  
 وذكر في المواقف ان مذهب امام  
 الحرمين كذهب الحكماء وانكر  
 ان في المقاصد مسئلة

مما اتى به يمكن فتحه صحتها او جوده بالقصد والاختيار لا يدله من العلم ثم نقول  
 في بطلان اللازم بانه لا يلزم من الشعور بالشعور ولادوامه فان الانسان اذا لم ين  
 على عمل لا يحتاج الى مراد التفاد اليه وربا يخلق اكبر صفة مصروف الى امر و  
 خاطره مشغول به وهو في ضمن ذلك يترك عمل محتاد ويلاحظ كل حرف ملا  
 حظة ما ويفعله من يقصد مرتبة عليه لكنه لقلة التفاد اليه لا يثبت ذلك في  
 ضميره حتى لو سئل عن تفصيله لم يقدر على الجواب لو جال بمرئته ومن لم يكن  
 احوالا ربانيا لم يحرف في الاعمال التي يجبا فيها الى مرتبة سرية وتكرار عمل كغيره  
 الا و لا لا يستبعد ذلك واعتراض على هذا الدليل ايضا بانه ينبغي ان يكون جميعا  
 لانها يشتهر كان في كونها بالقدرة والقصد والاختيار واجبا في الخلق انا  
 ضمة الوجوب فلا بد من العلم تفصيلا واما الكسبي فليس كذلك فيمكن فيه العلم  
 اجمالا وفيه ان القصد الاجمالي كاف في الكسبيات فيمكن كافي في الخلق  
 ايضا ودعوى الفرق بينهما في ذلك سواء كانت بينة او مبنية على مجموعة ثم اثبتنا  
 المشي على سكنات متخللة مبنية على تراكيب الجسم من الجواهر الفردة لا في الله  
 البطي لتخلل السكنات من فروع فلا يلزم على من توقف في المعتزلة في ثبوت  
 الجواهر الفردة **قوله** بل لو سئل عنه لم يعلم رد لما يقال اننا لانعلم انه لا شعور لما شئ به  
 بهذه الامور بل يوقع عدم الشعور لعدم الشعور ووجه الرد انه عدم الشعور  
 بالشعور لا يبق حين السؤال عن المشعورية وفيها يحصل الشعور وينفي في  
 الحال كاسبق وفيه بعد لا يخفى والعصاة كل عصية معه لم يخلط كما في المواقف  
**قال** على ان ما مصدرية اذا قلنا هذا الدرهم ضرب الامير فغنية ثلثة اشياء  
 الدرهم المضروب والنقش الحاصل عليه واجبا وذلك النقش في الضرب يطلق  
 على الاول مجازا ويقال انه بمعنى المفعول يطلق على الاخيرين حقيقة لكن  
 المعنى الاجمالي لا يصح ان يكون متعلقا للمخلق فالمراد هو المعنى الثاني ولا امتناع  
 في تعلق الخلق به ثم اطلاق المصدر على الهيئة الحاصلة لا بعد من قبيل جعل المصدر

في ادلة العقلية ان فعل العبد يمكن وكل يمكن مقدرة  
 تفعل العبد مقدرة الله فلو كان مقدرة للعبد ايضا على  
 ان لا يكون اجتماع المؤثرين على اثر واحد ايضا  
 لو لم يكن كل ممكن بقدرة الله وحده فاما لا يقع  
 بقدرة العبد فليس من شئ من القدرتين  
 مقدرة الله اقوى وامانا لا يقع واما ان لا يقع  
 فليس من اجتماع المستقلين واما ان لا يقع في الجملة  
 بطل ايضا لان التقدير وقوعه في الجملة



بمعنى المفعول ان الثاني مجاز والاول حقيقة كما عرفت لكن قال المولى الفخري  
 في تفسير سورة الفاتحة ان استعمال المصدر في نفس الشيء حقيقة وفي الية الية  
 مجاز لانه استعمال اللفظ في لازم المعنى الموضوع له انتهى الى ان المراد باللفظ  
 الحقيقة عرفية والمجاز في كلام العلامة لغوي فلهذا قال **قوله** او معكم كلام  
 المعول على الحال صلي بالمصدر وانما صح قياسا لكن المتعارف استعمال العمل فيه واستعمال  
 المعول في محل العمل كما يقال هذا السيف معول فلان وكذا اكتب در من مثل وما  
 تقولون هو المعول بالمعنى المتعارف كما في قوله اتقيدون ما تخونون وهو معول  
 من الاصنام ومن ههنا قيل ان الاستدلال الية موقوف على كون ما مصدرية  
 ثم المعنيان مختلفان بالحقيقة فلما جاز استعمال لفظ المعول وما تقولون  
 فيهما الاستدلال بقوله مجرم مشترك واما احتمال كون ما موضوعا اي شيئا يكون  
 ففي نفيه المقام ثم رجع الى ان راجع المصدرية بانه لا يحتاج فيه الى حذف حرف عطف  
 الموصولة بانه عطف موصولة للاستفراق وحذف الفيد احسن ويجوز في  
 المصدرية الى جعلها بمعنى المعول ثم الى جعل التضاق للاستفراق والالتماع  
 الية المعول على السير لانه يقال انه معول للنجار باعتبار انه يتعلق به الحركات الصلوة  
 منه **قوله** اي يمكن بدلالة العقل جواب سوال تقريره ان الية ليست على عمومها  
 لانه الشيء يتناول الواجب ايضا والعام اذا خص منه البعض لا يبقى حجة في عده  
 وتقرير الجواب ان الواجب مخصوص منه عقلا اذ لا يتصور كونه مخلوقا وما خص منه  
 عقلا قطعي في عدى المخصوص حكما اذ اكان المخصص هو النقل كما هو المقرر في  
 في الاصول وفيه ان للمعتزلة ان يجعلوا دلالة العقل اكثر من ذلك او يجعلوا الخلق  
 اعم من الخلق والافعال عليه لانه يقال الاول يبطئه الية الاولى والثاني خلاف  
 اللفظ وارتكاب المجاز **قوله** اني يخلق كمن لا يخلق حاصله ان الذي يصدر منه حقيقة  
 الخلق ليس الذي يصدر منه ذلك الشيء نزل الفعل متعدي منزلة اللازم دلالة  
 على ان مضاعف المذبح واستحقاق العبادة انما هو نفس الخلق فلا يرد ان المراد خلق

فان قيل ارادوا بالمفعول الاصنام التي هي  
 فلا تحصل المذبح على الحقيقة لانهم  
 بانه تعالى خلق مادة الاصنام وصورها  
 المراد انه تعالى خلق مادة الاصنام وصورها  
 والصورة من قبيل الافعال الاختيارية لله  
 للعباد ولكن بطريق التوليد في الية المعتزلة  
 على كماله فيكون كالبشر في الية  
 الية المعول على السير لانه يقال انه معول للنجار باعتبار انه يتعلق به الحركات الصلوة  
 منه **قوله** اي يمكن بدلالة العقل جواب سوال تقريره ان الية ليست على عمومها  
 لانه الشيء يتناول الواجب ايضا والعام اذا خص منه البعض لا يبقى حجة في عده  
 وتقرير الجواب ان الواجب مخصوص منه عقلا اذ لا يتصور كونه مخلوقا وما خص منه  
 عقلا قطعي في عدى المخصوص حكما اذ اكان المخصص هو النقل كما هو المقرر في  
 في الاصول وفيه ان للمعتزلة ان يجعلوا دلالة العقل اكثر من ذلك او يجعلوا الخلق  
 اعم من الخلق والافعال عليه لانه يقال الاول يبطئه الية الاولى والثاني خلاف  
 اللفظ وارتكاب المجاز **قوله** اني يخلق كمن لا يخلق حاصله ان الذي يصدر منه حقيقة  
 الخلق ليس الذي يصدر منه ذلك الشيء نزل الفعل متعدي منزلة اللازم دلالة  
 على ان مضاعف المذبح واستحقاق العبادة انما هو نفس الخلق فلا يرد ان المراد خلق

الجواهر

الجواهر نعم برءا يقال ان معنى الية انفس يستقل بالخلق كمن يستقل بكنه  
 صرح عن الظاهر كانه الية مسوقة لزم الاواني فندبرم الشبهة الية معكوس  
 لان بعد اقامة الدليل على كمال قدمه بنا سببا كما يكون غيره مثله لكنه عكس  
 لان المشترك بينهم الهنم المعاجرة عن الخلق لله تعالى في الية الية  
 جعلوه معاجزا مثلها وزعمهم ذلك **قوله** كالجوسي فان الخالق عندهم انما  
 احد صا خلق الخبز وهو يزدان والاخر خالق الشرو وهو من قوله والمعتزلة  
 يثبتون ذلك اي الشريك او احد الامر من الوجوب والاستحقاق ويمنعون  
 كون مطلق الخلق مناطا لاستحقاق العبادة ويقولون المنط هو خلق  
 الجواهر والاعراض والخلق بلا واسطة والعبد في خلقه لافعال الاختيارية يحتاج  
 الى الواسطة ولا يقدر على خلق الجواهر والاعراض التي هي غير افعال الاختيارية  
**قوله** قد بالغوا في تضليلهم اي النسبة الى الصلال في التفضيل للنسبة او كونهم  
 مضلين فاصدر مضاف الى الفاعل ولم يصدر المضاف به تكفيرهم بل الجبا  
 لغته في ضلالهم او اضلالهم ولا بنا في الجبا لكون كلامهم مدلالا ان دليلهم قياس  
 شعري لان اثبات شريك مستقل في نصف الملك اشدهم اثبات شركاء في جبر  
 ذكره العصام **قال الشيخ** واجبت المعتزلة قال العصام ان جمهور المعتزلة  
 والبوصية ويثبت جعل هذه الدعوى ضرورية وانكاره سفسطة وذكر الفرق بين  
 حركة الماشي والمركب لبيان الضرورة فجعله من جهتهم محل نظر انتهى وفيه انه يكفي فيه  
 في صورة الاحتجاج او هو تضليل **قوله** ان الاول بدل او متعلق بفرق على انه  
 يتبع الى فضلي بان في نسخة وان بالواو في جملة حاله وان مكسورة **قوله**  
 قاعدة التكليف اي القاعدة التي هي كون الانسان مكلفا وتكون له وجا او فريضة  
 من باب او معا قبا على افعاله لان مبنى ذلك على كون الانسان مختارا في  
 فعله اذ لا معنى للتكليف بما ليس بمختار ولا للمذبح وعجزه وهذا مبنى على القول  
 بالقيح العقليين وذلك باطل عند الاشعري مع انهم اجابوا عن بطلان قاعدة

فان قيل ان عبادة عن التمتع بقوله فلا تتركوا انفسكم  
 مع الله مع ذاته ابيح بيان العبادة كانت فخصلة  
 الجبر من لا يخلو عن تفضيل الخلق في فضل الله  
 فقال فلا يجزئ مستقلا مسله  
 فان قيل كيف قال المشايخ ان الجوسي اسعد مع ان من قال  
 انفسه من الجوسي ابيح بيان العبادة كانت فخصلة  
 اشق حاله من الجوسي ابيح بيان العبادة كانت فخصلة  
 مطلقا وانما هو قبل النظر في خبره ان اليهودية من جهة  
 بين طبعهم وميلهم الى الاسلام فلا مسله



Was

تحت

وهذا هو الكلام من قولهم ان  
كل واحد يعلم بالضرورة ان الله لا يموت  
واقعة بحسب مقتضى قدرته وادبته و  
على الاكل والشراب عند استدارتهم في  
العطش والالجام عنهما اذا علم ان في  
الاعلام والماديات من احسن  
بالضرورة حسن ما هو موجود لما  
ذم من اساءة وتوالاته هو من الهم  
حكم به وانه يعلم صحة طلب القيام  
لان المقصد والى المقصد لما كان الحذر  
دونا الجليل والواسع مسهله

قصہ

فانه وانما ملنا فتركنا علة للسبح  
العظام والفضا ريف والاغصاب والعضلات  
ولولم تحمل الاضافة على الاستغراق في  
المعنى ان الله خلق بعض معلومهم  
ككون السربير بالنسبة الى الجبار  
مخلوقا قائما تحت وقية انه فان  
للسوق منهم

वि



قرينة على تعيين المعقول بكنى للدلالة على العموم **قوله** ويمكن كون الخلق الى  
مطلقا من طائفة الخلق في العبادة بل من طائفة خلق الجواهر او الخلق بلامه وكما  
ويمعقون ورود الاية اب بقة اعني الخلق كمن لا يخلق في مقام التمجيد او في  
مقام كنى الخلق من طائفة الخلق في العبادة **قوله** يجوز ان يمدح بمعنى قولهم لولم  
يكن العبد خالقا لبطل المدح ثم يجوز المدح والذم باعتبار الحلية وترتيب الثواب  
والعقاب ترتيب عادي كترتيب الاحراق على سائر النار وهو مقدر له في  
خالص حقه فلا يسئل عن ليشها فكما لا يسئل بان يقال خلق الله الاحراق  
عقوب سائر النار ولم لم يجعل ابتداء او لم لم يجعل عقوب سائر النار  
لايتان يقال لم ان عقوب افعال محضومة وعاقب عقوب افعال  
اخرى ولم لم يجعلها ابتداء ولم لم يعكس كذا في شرح المواقف قبل هذا انما  
يتم لو لم يكن المدح اسما نيا والذم اعتراضا وتكرار الشارح هذا الجواب  
لانه كما ينبغي ان يقع في كنى علينا لاننا والجواب الحق اننا انما  
الاختيار للعباد وهو العبرة كما سبق **قال الشارح** لا يبعد ان يكون ذلك ولم يجرم  
بذلك لاحتمال ان يكون المراد علمه بوقوعه وقيل لاحتمال ان يراد به الاختيار فان  
الحكم ينبغي عنه ثم الخطاب المتكويين قوله تعالى قال تعالى انما قولنا لشيء اذا  
اردناه ان يقول له كنى **قال** في التلويح كنى المراد الكلام المنفي المازي لا اللفظ  
الحادث لا حياجه الى خطاب آخر فليت **قوله** ولا يستحيل قيام الصوت والحرف  
بذاته تعالى وذهبه الامام الكاشغري وذهب الشيخ ابو منصور الى ان قوله كنى  
مجاز عن سرعة الابدان وسهولة وهو تمثيل للمقابل اعني تأثير قدرته في المراد  
بان هذا اعني امر المطاع للمطيع في حضوره موزونة من غير توقف وليس  
هناك قول ولا كلام واي يكون وجود الشيء بالتكوين مقرونا بالعلم والقدرة  
والارادة **قوله** وهو عبارة عن الفعل اختير الفعل في معنى القضاء لانه معتبر  
في معناه اللغوي **قال** في الصقار القضاء الصنع والمقدبر **قال** الله تعالى

سبح سموات ومنه القضاء والقدر ومن قال انه عبارة ان الارادة الازلية  
المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه في الازل فلما بدله من بيان وضعه لذلك لغته  
او عرفا او اصطلاحا اذ الاصل خلاف الاشارة والنقل ذكره الكسبي وايضا  
لوحظ المحقق تلك الارادة يلزم كثرة التكرار في الارادة لكن قيل ان القضية  
ليكن بمعنى الحكم فيكون تكرار القول وحكمه على طبق المشية ويكون بمعنى الصنع وعليه  
حملها الشارح ويعني عنه قوله والله خالق لافعال العباد اذ لا معنى لكونها بفعله لكونها  
بخلق **قوله** الكفر مقضي لا قضاء لخصه ان الكفر نسبة اليه تعالى في خلقه ياه على  
مقضى حكمته والاعتراض عليه فيه لانه ما كان الحكم على الاطلاق يتصرف فيه كيف  
يشاء ولا يتصرف في شيء كما لا يتصرف به وله نسبة اخرى الى المكلف في وقوعه صفة  
له بكنية واختياره والاعتراض عليه لانه لم يحفظ مولاه واسحق عقوبة الدائمة التي  
لا ترحل النجاة عنها قال العصام وما هو المشهور ان الرضا بالقضاء واجب  
انما هو في القضاء بمعنى الصفة الذاتية اعني ارادته المتعلقة بالاشياء لا بالقضاء  
بمعنى الفعل مع الاحكام والاكلام فيه نعم ان التحقيق الرضا به واجب انتهى وبشيء  
تحقيقه من المولى المحيى ثم الرضا بكفر نفسه كبر وبكفر غيره مختلف فيه والاصح انه كان  
طائبا للكفر ولا يستحقه ولكن معنى ان بسبب الله عنه الايمان حتى ينقم منه على ظلمه واذا  
لما يكون الرضا بكفر الغير ذكره في الفتاوى **قوله** وهو بخير من كل آفة لم يقل هو اي الموجودات  
على قدر مخصوص وحده معين اذ لم يعتبر في معناه اللغوي الاياد والنقل خلاف الا  
صل ولا دليل عليه كما مر في القضاء **قوله** والحق تعظيم ارادة الله تعالى يعني انه تعالى مريد لجميع  
الامرات بل على جميع الممكنات لم يتوض القدرة اكتفاء بظهور حالها من حيث  
حال الارادة اذ القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة بل يقول لم يتوض العلم صحتها  
مع ان الخلق يتوقف على العلم بالقطع باستلزامه للعلم واذا كان المقى ما ذكره الشارح  
يلزم سلب تأثير القدرة العبدية في افعاله الاختيارية سواء كان التأثير على  
سبيل الاستقلال كما هو مذهب المعتزلة او على سبيل الاشتراك كما هو مذهب



ان وسناد **قال المولى** على انه يقول له كن قدس تفيد الكلام فيه قوله من رتبة  
 احكام ذكرنا الاعنى وشرح العدة القضا يذكر ويراد به الامر قال الله تعالى وقضى بينك  
 ان لا تعبدوا الا اياه اى امر بذلك ويذكر ويراد به الحكم قال الله تعالى فاقض ما انت قاض  
 يذكر ويراد به الفعل مع الاحكام قال الله تعالى فاقض ما انت قاض من احكام  
 وهو امراد في هذه المسئلة ويجوز ان ينهى المراد الثانى لكنه تكرار بالنسبة الى الحكم كما  
 المنية بالنسبة الى الارادة ويراد به الثالث ان بعض افعال العباد يتصف بعدم  
 الاحكام فلا يبنى بقضائه مع **قما نقل** الحق عن شرح الموقف معنى رابع للقضاء  
 وله معنى خامس وهو الاعلام والنبين قال الله وقضينا الى بنى اسرائيل  
 الكتاب بقضدن في الارض **قال** في شرح الموقف اعلم ان قضاءه تعالى عندنا  
 هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه في الانزال وقدره ايجاده  
 اياتها على قدر مخصوص تقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة  
 فالقضاء عبارة عن علمه كما ينبغي ان يبنى عليه الوجود تحت بقاء على احسن النظام و  
 اكل الانتظام وهو اسمى عندهم بالعناية التي هي مبداء الفيضان الموجودات  
 من حيث جملتها على احسن الوجوه والمكها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود  
 العيني على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال  
 الاختيارية القادرة على العباد ويشقون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يستدلون  
 وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقد رتبهم انتهى وكون القضاء بمعنى وجود  
 جميع الموجودات في النوع المحفوظ والكتاب المبين مجمعة فاختارة من  
 تفسير الحكماء وليس معنى اخر وان ذكره الاصفا في في شرح الطوالح وقوله من  
 الفعلية فخرجهم الى نقل التكوين او نقل القدرة بعد الارادة **قوله** في  
 جدير به ان ما ذكره المعتزلة من ان لا يتعلق قضاء القلب بفعل الله اذا  
 كان هو الفعل مع زيادة الاحكام بل يتعلق بصفة اذا كان هو الارادة الا  
 زلية مما لا سيرة في صحة وان **الحق** الرضا بما يستلزم الرضا بمقتضى تلك الصفة

لان المراد الاجمالي الوجود الظلي  
 للشيء وبالقوة المحفوظ الجوهر  
 المحيى في ذاته وفعله من العادة  
 يقال العقل في عرف الحكماء  
 معناه

من حيث كونهما متعلقين له فيكون مال جواب الشرح وذلك المعترض واحد  
 اذ يصير المعنى والرضا انما يجب القضاء المستلزم امرضى بالقضاء من حيث  
 كونه متعلقا له بالمقتضى من حيث ذاته ولا يربط بالحيثيات مثل كونه صفة  
 للعبد وقائمه في الموقف بعد الجواب الذي ذكره الشرح فاحصل الجواب ان  
 التنازع للتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلثة الى الفاعلية وقال الشريف بن  
 الكفر نسبة الى الله باعتبار فاعلية له واجاده اياته ونسبة اخرى الى العبد باعتبار  
 محلثة له وانصافه به والتنازع باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا  
 بالعكس باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر وذلك  
 لانه ليس يلزم من وجوب الرضا بامتناعه باختياره من فاعله وجوب  
 الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء اخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت  
 الانبياء وهو باطل بالاجماع انتهى هذا ما ذكره المولى المحض ما لا يخفى انه لم  
 يعتبر في كون بالكفر كفا النظر الى المحلثة بل اثبتة بالنظر الى الذات كما قلنا في  
 ذكر المحض المدقق وانى اخبر الله ما اختاره في الجواب ولم يقل والرضا انما يجب  
 بالمقتضى من حيث كونه مقتضيا الامن حيث ذاته لانه الرضا بالاول اعنى القضاء  
 هو الاصل والمنشأ للثاني اذ الرضا بالمتعلق انما وجب بتعلق القضاء به **قال** في  
 شنيع جدا والمعتزلة قالوا الله تعالى اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واجتناب  
 رهم فلا نقض ولا عجز ولا مغلوية لانه هذه الارادة من الله ليس بتم فلا نقض في عدم  
 وقوع ذلك كما ملك اذا اراد دخول قوم داره رغبة واختيارا لا كراهة واضطرارا  
 فلم يردوا به عليهم انه لم يقع في هذه المراد ووقع مراد العبد والخدم وكفى بهذا  
 مغلوية واضطرا لا يصير على ذلك ريش القرية من عباده ثم قالت المعتزلة انه  
 كنه لا يريد الشرور والقباح وان كان فعل العبد واجبا بغيره ووقوعه بغيره  
 وان كان حراما بغيره وانما يريد بغيره ولا يكرهه ولا يكرهه وحكمه وانما  
 المباح فافعال غير المكلف فلا يتعلق به الارادة ولا الكراهة **قوله** عن عمر بن عبد



笑

وزن

1947

جعفر علی ماسنین بالله وندک  
ان الفاضل منک وجميع ما یستحق  
بلا قدر و الکلمین والا لک قد حصلت  
وتمت  
صمیح سراج

اذا قيل لا اريد عليك منعناه لا اريد ان ننظلم انت  
واذا قيل لا اريد عليك من عباد الله منعنا لا اريد ان ننظلم انت  
وما يدريك اننا قد رايناك تحقون من العذاب  
مسلحين



**قال المولى الحيا** قلت المعتزلة اى في التفصيص عن لزوم النقص والمغلو بية **قوله**  
 من الشناعة اذ لم يقع مراد الملك ووقع مراد العبيد والحزم كما في المقاصد وقوله  
 وقيل اى في التفصيص عن لزوم الشناعة على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته ايا  
 العبد ورعيته واختياره الا الرضا به فقولهم يتخلف امراد عن الارادة التفويضية  
 قولهم يتخلف المرضي عن الرضا وهو مذهب اهل السنة فكذلك لا يلزمهم الشناعة كذلك لا يلزم  
 المعتزلة ايضا وفيه ان الكلام ليس معنى محض لانه انما يعيد لو كان الرضا عندنا  
 ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضا عندهم الارادة مطلقا من غير تقييد  
 بعدم الاعتراض فالقول يتخلف المرضي قولهم يتخلف امراد عن الارادة فيلزمهم  
 الشناعة وعندنا ان الرضا هو الارادة مع ترك الاعتراض ونفس الترتيب  
 ولا يلزم من القول يتخلف عن المرضي القول يتخلف امراد عن الارادة فانه امر قد يحجب  
 تعلق الارادة كما في ايمان المؤمن وقد يجامع كما في كراهة الكافر فانه متعلق به الارادة دون  
 الرضا ولا يلزم من تخلفه عن المرضي نقص وشناعة في ذاته نعم تخلف امراد عن الارادة  
 نقص عندنا لكن الرضا لا يستلزمه وقيل ان المعتزلة ان يقولوا ان الارادة التفويضية  
 هو الامر والنهاى ولا شك ان مخالفة الامر والنهاى لا يستلزم نقصه ولا مغلو بية اجبا  
 انتهى وفيه ان الامر عندهم هو الارادة فيلزمهم النقص نعم لو كان الامر بمحض طلب  
 المأمورية سواء كان مراد الاول اتم ما ذكره لكنه ليس كذلك عندهم بالامر بالمعروف  
 هو اعتبار عندنا **قال الشيخ** افعال اختيارية شاملة للكف عن المعصية فليكن  
 طاعة والكف عن الطاعة فيكون معصية **قوله** يتأبون بها وصف الافعال  
 فهو كما الدليل على كونها اختيارية ولذا لم يقل ولا يتأبون ولا يعاقبون حتى يشمل  
 الافعال المباحة لانها كالافعال الطبيعية والاضطرارية في عدم الثواب والعقاب  
 فتسببه الفعل الى العبد اما بسببه يتخلف كما هو عند المعتزلة واما بسبب  
 قدرته دخلا فيه كما هو عند الاستاذ واما بسببه تكسبه كما هو عند الشافعية  
 واما بسبب ان كونه عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند القاضي واما عند الحكماء

سلك به وجه من وجهات ارباب  
 والرضا لا يوجد بدون تعلق الارادة

العبد بقدرته بايجاب تمتنع التخلف عن قدرته واما عند الجبرية فلا فعل له  
 اصلا فقولهم وللعباد افعال رد على الجبرية وقوله اختيارية رد على الحكم لكن  
 خلاف الجبرية لا يخص بما يشاء يعاقب عليه بل يشمل المباح والمكروه والافعال  
 وافعال سائر الحيوانات ايضا ثم الجبرية بالتخلف خلاف القدرة والتسكين  
 نحن كما في القاموس وفيه انه بالتسكين على ما هو الصواب في التحريك للارادة  
 وقوله ولا مقتضى لاثنا ثلث لقصده والقصد خلق فيه من غير اختياره والافعال  
 القصد مكابرة صريحة وقوله حركة البطش من اضافة المسبب الى كاشفاته  
 الحركة الى الارغاش المان البطش على غايته والارغاش من الحركة وسبب حاصل  
**قوله** وعلم ان الاول باختياره اى تنجح للاختيار ووقع على نهجه وانه ممكن من  
 تركه وان الثاني ليس على وفاء اختياره وانه غير ممكن من تركه والعلم بهذا  
 القدر ضروري واما وجوده هل هو بقاء قدرته وارا دة اول بقاء قدرته منها  
 سوى مقارنتها اياه فللمبداهة معزولة هناك فلا بد فيه من امر اخر من دلالة العقل  
 او النقل ثم للجبرية ان يقول الفرق وهي لعدم الاطلاق على اسباب حركة البطش  
 بخلاف الارغاش حتى تعلم ان الكل يخلق الله تعالى لم يمتنع الى الفرق ولهم ان  
 ان يقول ان الثواب والعقاب ليس بالاسحقاق بل الثواب فضل من الله والعقاب  
 عدل منه وانه لا يبال عما يفعل وكذا الحال في عدم صحة التكليف فلا وجوب تسليم بناء  
 على عدم صحة تكليف الجهاد ومنع لزوم عدم ترتب الاستحقاق بناء على ذلك لانه ايضا  
 مثله وكذا ايرد على عدم صحة استناد الافعال بتقصير بقية القصد والاضطرار الى  
 الاقتضا وهي وان الحق لا مدخل لوضع الاستناد في ذلك الاقتضا وانه عائد الى النفقة  
 اليدوية وبناء الادفهام اليه نظر الى ظاهر الحال والافتراق للوضع بين قام وطال  
 فان كلامنا في موضوع الحديث والنسبة والزمان لا غير واني فهم القصد لنفهم  
 القصد في شأن بعض الافعال فالقول بان وضع الفعل بقصد مبالغة اى باب  
 اللغة الذين ليسوا ارباب التحقيق **قوله** والنصوص بالنصب عطف على كنية



المشكك في قوله لانا كما ان تتق عطف على تفرق فقد عطف الادلة السمية على العقلية ووجه دلالة الآية الاولى على القدرة والقصد والاختيار اسناد العمل اليهم وجعلهم عاقلين ووجه دلالة الآية الثانية انه معلق فاعلمهم بمشيتهم وهذا لا يخلو بدون القدرة والقصد والاختيار ولورغف النصوص العقلية كقولهم  
 لهم بن المعنى والنصوص العقلية تنفي عدم الصحة اللازمة لعدم الفعل للعبد لصح  
 عبيد وكان دليلا على بطلان الثاني فالآية الاولى تدل على صحة ترتب الاستحقاق على ا  
 اعمالهم واسناد ما يقتضيه سابقه القصد والاختيار والثانية تدل على صحة الت  
 التكليف لانه للمقدرة على الكفر ولا تمديد بدون التكليف وعلى صحة اسناد ما  
 يقتضيه سابقه القصد والاختيار **قوله** بعد تعميم ارادة الله آه هذا سؤال والذي  
 سبق ذكره منه انه يلزم ان لا يصح تكليف متقربا بواجب ومدارها على ان تعلق  
 ارادة الله وعلمه باحد الطرفين يجعله واجبا للواقع فيمتنع وقوع ضد الآخر والفرق  
 بينهما ان ذلك اعتراض على كونه خالقا لافعال العباد بقضائه وقدره بان  
 يلزم تكليف الكافر بالايمان لانه ضد الكفر واقع بارادته فينتج واجبا ولا يمكن  
 ممتنعا والتكليف به غير جائز واما هذا فاعتراض على كونه العبد متقربا في فعله  
 بان طرف الواقع واجب للواقع بتعلق معلوم وارادته فيكون الطرف الآخر واجبا  
 للارتفاع والمختار يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك ولا يمكن مع الوجوب  
 والامتناع وحاصل جوابي هذا هو في تعلق الارادة وعلمه في الازل بالعباد فيجعل  
 باختياره فعلا مخصوصا في الازل لا يجعله واجبا للواقع ولا ضده ممتنعا للواقع فيحفظ  
 الاعتراضين وقيل ان السؤال الاول بطل بالتعميم الارادة يلزم الجبر وهذا الثبات  
 الجبر على مدعى التعميم وبينها فرق بين وقبل الاول بيان الجبر بالنسبة الى الموجودات  
 فقط وبما لا نه بالنسبة الى كل ممكن وقيل ان الاول سؤال من طرف المعتزلة ومورد  
**قوله** والله خالق لافعال العباد والثاني سؤال من طرف الجبرية ومورده قوله والله  
 افعال اختيارية وقيل ان الاول من حيث هو الارادة فقط والثاني من حيث هو

مجموع

مجموع الارادة والعلم **قوله** لنبي الامتناع انقلاب علمه جهلا وامتناع خلف مراده  
 عن ارادة كما هو المذهب وكذا الخلق في الامتناع وكلامه منبني على ان عدم مقدور  
 كاد ذهب اليه البعض **قال المولى الحنبلي** وهو مذهب الاشعري قال فان الله اجري  
 عباده بآء العباد اصراف قدرته وارادته الى الفعل او صيرهم عقوب ذلك من غير ان  
 ان يخلق لقدرته وارادته ما يفي في وجوده فذلك الفعل مخلوق لله ونكسب للعبد  
 والمقدور الواحد داخل تحت القدرتين كجهنميين مختلفين كما سيجي بحقيقة **قوله** بلا  
 ايجاب قال في القواعد العقائد لانه المذهب الحكمي والمعتزلة ان الله لوجه للعبد  
 القدرة والارادة وهي بوجوب وجوب المقدور **قوله** ما شرح الجبرية وذهب الحكماء و  
 المعتزلة الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بما ايجاب بل اختيار  
 ولم يفرغ من كلام الحق الفرق الظاهر ايضا بين المذهبين المذكورين لان عدم الاجابة  
 انما هو بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام شرائط الارادة وغيرها فليس  
 بالاجاب وهو لا يثبت في الاختيار بالنسبة الى ذاته الا ان يثبت الفرق بينهما ان خلق القد  
 والارادة في العبد على سبيل الاختيار عند المعتزلة على سبيل الاجاب عند الفلاسفة  
 فاما **قوله** مذهب المعتزلة اي هو ظاهر كلامهم وليس تحقيق مذهبهم فان التحقيق  
 انه تعالى على الخواص كلها وان للارادة شروط متعددة لافضلة المبدأ فان الحقل  
 منفقون على صدور الكل منه وانه الوجود معلول له على الاطلاق وانت فاهلون في  
 مفاهيمهم وما نقل عن افلاطون من ان العالم كوة والارض مركز والافلاك فسي والحوادث  
 سهام والاشياء هدف والله الراعي فابن الحرف يشعر بذلك ذكره الدواني **قوله** والمروي  
 عن اعام الحرمين هذا القول وانه اشتهر من الامام في الكتب لانه خلاف ما صح به  
 في الاثر ذكره في المقاصد كما **قوله** على ان يثبت في اصل الفعل ان اراد ان  
 قدرة العبد غير مسوقة بالتأثير واذ انقضت اليها قدرة الله مستقلة بالتأثير  
 بتوسط هذه الاسعانة على ما قرره البعض فقريب من الحق وانه اراد ان كلامه  
 القدرتين مستقلة بالتأثير فبما طلل ما سبق من بطلان التوارك في شرح المقاصد

حيث قال فيه ان الخلق هو الله  
 لا قال في قوله وان الخواص  
 كلها حادثة بعد ان من  
 عن فرق بين ما يتعلق  
 بقدرة العباد وما لا  
 يتعلق مسله



**قوله** كافي علم اليقين فان ذات العلم واقعة بقدرة الله وكونه طاعة ان اراد التاديب  
او معصية ان اراد الايذاء بقدرة العبد والظاهر ان لم ير ان قدرة العبد مستقلة في خلق  
وصف الطاعة والمعصية والالتزم عليه فالزم على معتزلة بل اراد ان لقدرة العبد  
خللا ذلك الوصف فهو النسبة الى العبد طاعة ومعصية ذكره الدواني وقيل ان  
هذه الصفات امور اعتبارية لازمة لفعل العبد باعتبار موافقة لما امر الله او  
لفتنه فلا وجب جعله اثر القدرة **قوله** والمق يعني ان قوله وللعبا افعال لا يصدق  
الا على هذين المذهبين لما عرفت سابقا ان قوله افعال رتبة الجبرية وقوله  
اختيارية رتبة الحكم وكذا قوله رتبة القاضي اذ للعبا عنده اوصاف الافعال لا  
نفس الافعال **قوله** الا ان بعض الادلة وهو قوله ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما  
صح بتكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله **قوله** فان قيل ان الله ذكره  
وهو ترتيب الثواب والعقاب فتردى كترتيب الاحراق عقوبت النار فلما  
يسئل عنه لم يمتها كما لا يسئل عن غلبة الاحراق عقوبت النار قيل ان الكلام ههنا  
في ترتيب استحقاق الثواب والعقاب لا في قسمهما فافهم وقدير على الجبرية اي ما يرد  
على الجبرية بعدم صحة التكليف بدفاعة التكليف والدعوة والبعث والتاديب  
لان فائدة التكليف طلب الفعل والترك كما لم يكن من شأن العبد الفعل صار  
التكليف بلا فائدة ولا يبردها على الاشهر بان يقال لو لم يكن لقدرة العبد تأثير  
في الافعال لم يقد التكليف لجواز ان يكون التكليف داعيا لاختيار الفعل وصرف  
القدرة والارادة اليه فلو ان الله عقبة عبادة وباعتبار ذلك لاختار معتزلة على الدلائل  
بجبر الفعل طاعة اذا وافق لما دعاه الشريعة ومعصية اذا خالفه ونجبر على  
الثواب والعقاب كذا في شرح المقاصد **قوله** هذا بين الجبر والمقصود منه دفع توهم  
التكثير او حاصل الدفع ان هذا بين الجبر والنسبة الى كلما يمكن العبد في الفعل  
والترك حيث علم وقال ما ان يتعلق بوجود الفعل او بعدمه وما بالنسبة الى  
الكفر والفسق مع انه فصل في السؤال والجواب ههنا بآية السؤال الثاني في جواب

وتنصير في خلاص صفته

اي لولا المانع منه

عنه بالحق والسقض بالمبطل في ذلك المقام فلما تكرار وقد سبق الاقوال في دفعه فتذكر  
ثم جعل الكفر والفسق من الافعال الموجودة مبنى على الحرف او على الصفات العبدية  
في الخارج لانها عديمة لا تحقق لهما في الخارج **قوله** وكذا الحال في الامتناع اي في  
لزوم العقاب علمه جهلا لا في تخلف امره عن ارادته **قوله** وانتم حينئذ يعني ان نعم  
ارادة الله بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الاحداث ازيله فلو كانت سبوتة  
بالارادة لكان حادثة لان اثر الارادة حادثة على ما هو المتفق عليه بين الجمهور  
متعين ان الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث قال في شرح المواقف  
الفعلية هي التي تجعلها في الوجود بل معنى اسناده اليه انه لم يتعلق مشيئة  
بالفعل فلم يوجد الفعل لان استناد الوجود الى القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم  
ان لا يكون العالم ازليا واجيب بان اللاحتم كون اثر الارادة صادقا البتة لجواز تقدم الوجود  
على عدم كعدم اللاحتم وجوده ولو سلم بجواز الارادة حتى يشمل بقا الشيء على  
على عدم وفيه ان المنع الاول وان كان مخلصا عن هذا الاعتراض لكنه مضاف للاسند  
على حدوث العالم بكونه متعاضدا فاعلا محسورا وكذا المنع الثاني مدفوع لان البقاء على  
العدم هو الايضاف بالبعد في الزمان الثاني فاذا لم يكن العدم اثر الارادة  
فجميع الازمنة على السواء فالحق ان بقاء الشيء على عدم مستند الى بقاء عدم  
مشيئة الفعل وغاية ما يتكلف ان العدم كالوجود مرتبط بارادته نعم لكن ارتباطه  
الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها **قوله** في الحديث امر فروع وهو ما يضاف  
الى النبي عليه السلام خاصة من قول او فعل او تقرير **قوله** وما لم يشأ لم يكن اسند  
عدم الفعل الى عدم المشيئة لا الى مشيئة العدم كذا نقل عنه **قوله** وعدم العلة ههنا ظهر  
وجه آخر لعدم كونه العدم اثر الارادة لانه لو كان الارادة علة له وعدم الارادة ايضا  
علة له يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد ثم قوله والمعتزلة  
انهم لما كانوا ان تخلف امره عن ارادته اذا كانت متعلقة بفعل غيره جائز لانها  
ارادة تقوية بغيره يجوز تخلف امره عنها عند من غير نقص لم يتوجه السؤال



عليهم بان تعيم ارادة الله لا فقال العباد يستلزم الجبر لانهم لا يقولون انما اذا خلقت  
 الا ارادة بالوجود لا بالعدم ولا يمنع بل يمكن وجوده وعدمه لا التخلّف ممكن واما السؤال  
 بتعيم العلة فتوجب على اكثرهم فان تخلّف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو نقص وانا  
 بقولنا على اكثرهم لان ابا الحسن وانا فان تعيم العلم لكنه يقول انه تعالى يعلم الاشياء  
 قبل وقوعها فعنده لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم ايضا **قال** وايجابا او مستغنا  
 ضرورة ان الله اذا علم في الازل ان العبد يختار في الازل فخلقا معينا فيصفه  
 فهذا الاختيار والانتفاء المتفرع عليه لا بد من وقوعها في الازل ولو كانا متغيرين  
 فيه لكان علمه متعلقا بانتفاء العلم تارة العلم تابع للمعلوم مطابق له فتعلق  
 علمه بوجوبه يستلزم وجوده استلزامة السبب لا عكسه حتى يرد عليه  
 انه لا مدخل للمعلم في وجود الحادث وكذا اذا تعلق ارادة بوجوده لا بد من وجوده  
 بناء على امتناع التخلّف **قوله** محقق للاختبار فلا يلحق فعل العبد كركبة الحاد  
**قوله** وايضا انه لان افعالا اختيارية بالتوافق بين الملكين مع الدليل على انها  
 فانها معلومة له ومراعاة له ولو جنى لا يزال فيكون وقوعها واجبا وانتفاءها مستغنا فلا  
 فلا يتوقف الجبر بالعلم اذ لية تعلق الارادة **قوله** مستقلين ولا تحت مستقلة  
 وغير مستقلة والالم يكن المستقلة مستقلة وانفي بالمستقلين لان الدلالة  
 مستقلة وغير مستقلة وقول تحت مستقلين وهي المستقلة ومجموع المستقلة  
 وغير مستقلة وهذا السؤال اني يتوجه على من لم يجعل فعل العبد تحت مجموع العلة  
 القدرتين كالاستاذ والفاصل ذكره العصا م طريق الصواب فمنها يوافقانه لان  
 الاظهار من الجنة المذكورة اني هو خلق الله الامناء وليس يفتقر الى الرسول **قوله** والتمس  
 الى استقلاله لفظ الهداية في الاغلب هو الدلالة الموصلة عند المعتزلة وكذا الحال  
 في قولنا وعندها الدلالة على طريق آه فلا ينافي ما ذكره المشايخ من انه حقيقة  
 في خلق الامناء فانه المراد الظاهر في نسب الى الله **قال** والحق الجواب فوات مقابلة  
 الاختلال للهداية مع ان المفهوم من الابيات والاستقالات وجود المقابلة بينهما

نوه وبالضرورة  
 انتقل الى الورقة الثانية عشر  
 المعنى  
 علكه علكه  
 من هنا معلقة بالورقة التاسعة والعشيرة لآية  
 قوله طريق الصواب

والامثلة بين بيان طريق الحق وبين وجدان الحق العبد ضالا او تسمية **قوله** وتا  
 مؤدفا للمعنى ان واما مؤد فزعموا هم الى طريق الحق واوصينا هم سبيل الهداية  
 المعنى الى الكفر على الهدى الى الايمان لانه لا معنى لخلق الهداية فيهم واستجابهم الكفر  
 لانه استجابهم كناية عن عدم اهتدائهم فيكون الحاصل ان خلقنا فيهم الهداية فلم يكونوا  
 مهتدين فلما معنى **قوله** ويحتمل آه فعلى هذا يلحق استجابهم المعنى كناية عن الارتقاء  
 بعد حصول الهداية فيكون الهداية حقيقة لما جاز **قوله** وايضا الناس مختلفين  
 الهداية فبعضهم مهتدي وبعضهم ليس كذلك وبنا الطريق عام لا اختلا فيه  
 في وجود الانتفاء به فلا يصح تفسيرها به **قوله** فلان مهتدي ان يمدح به الصوف  
 ولا يمدح بكونه مبينا له الطريق لانه لا يستلزم الحصول ولا مدح الاباطصول الى  
 حصول الانتفاء **قوله** وما يقال من ان البيان وان لم يستلزم حصول الهداية الا  
 انه يفيد الاستعداد التام حصولها وهو فضيلة في نفسه فالمدح يلحق باعتبار  
 ذلك الاستعداد فمدح في بان الاستعداد التام المقرون بعدم حصول مذمة فضلا  
 عما ان يلحق مذمة وحاصل قوله وفيه تجب انهم لم يعتبروا في معنى الهداية عدم حصول  
 الانتفاء بل اعتبروا حصول الاستعداد مع قطع النظر عن عدم الانتفاء بوجوده  
 والاستعداد نفسه فضيلة ومذمة والمذمة راجعة الى عدم حصول الانتفاء وهو  
 غير معتبر **قوله** احق الفضائل وقول النبي عليه السلام ويل للمهلك مرة وللعالمة  
 مرتين يعني ترك العمل ومخالفة العلم فيرجع الى الترك والمخالفة لا نفس العلم  
 وكذا الحال في قوله هل يتولى الذين يعملون ويعلمون والذين لا يعملون في وجه  
**قوله** نعم التمكن يعني يمكن ان يقال في دفع ما يقال ان التمكن والاستعداد في  
 عام الكل فلا ينافي بحد بغيره فلان مهتدي وكونه تاما او غير تام امر مهم غير  
 معين فمدح فلا يمدح باعتبار **قال** **قوله** ولقولنا اهدنا يعني تفسير  
 الهداية ببنا الطريق غير صحيح لان طلب الهداية يتحقق بشهادة الآية  
 والحديث والطلب يقتضي عدم حصول المطلب لطلبه الحاصل فيلزم ان يلحق



البين حاصله **قوله** ينشأ التفسير بالخلق من معنى التمسك بالآية انما في السعد  
 التفسير بخلق الاحياء ايضا لان الاحياء حاصل لهم والطلب يقتضي عدم  
 حصوله فلما بد من القدر في الظاهر والخلق على ما عجز زيادة البين كما يقول  
 المعتزلة او غير التشبيث والدوام كما يقول اهل السنة فلا يصح التمسك بها ولا  
 يرد هذا على الحديث كما لا يخفى **قوله** يمكن ان يقال في وقوع ان ذكره المشايخ  
 محال فاما هو المشهور ان المشهور هو المعنى اللغوي والعرفي وما ذكره المشايخ  
 هو المعنى الشرعي اعلم ان الالفاظ المذكورة في القرآن والحديث منها حقيقة  
 شرعية كالصلوة والايمان والهداية بمعنى خلق الاحياء ومنها حقيقة لغوية  
 او عرفية ومنها مجاز شرعي او لغوي او عرفي على ما علم في التفسير وكتب  
 المعاني **واعلم** ان قوله يتصل بها من تشا وتلوي من تشا وامثاله راجعة  
 الى خلق الاعمال عند اهل السنة بناء على انه هو الخالق وحده وقالت المعتزلة  
 انه لا يخلق فيه الهدى والضلال لما هو منه المخرج والثواب والازم والعقاب  
 في الهداية على الارشاد الى طريق الحق بالبين ونصب الدلالة والاضلال على  
 الاهلاك والتعذيب والسمة والتلقيب بالفضال والوجدان ضال لا تم الهدى  
 قد يلحق لازما بمعنى الاحياء اي وجدة الطريق يوصل الى المطر وبعبارة الضلال اي  
 فقدان الطريق الموصل وقد يلحق متعبدا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل وتوابعه  
 الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه وقد يستعمل الهداية في معنى الدعوة الى الحق كما  
 قوله تعالى واما تمودوا ويجمع الاثابة كما في قوله في امها جرين سيمدهم ويصلح  
 بالهم **قال الشاعر** الاصل للعبد اي في الدين عند المعتزلة بصيرة وفي الدنيا  
 والدين عند المعتزلة بغداد وفي المواقف ما هو الاصل للعبد في الدنيا لكن  
 الحكاية المشهورة في الزام الجاني تدل على خلافه وتدل لفظ الدنيا على  
 النسخ ذكره العصام **قوله** المعذب في الدنيا بالواجب الام وفي الآخرة الخلود في  
 الجحيم فان عدم اصله من الوجود ثم امطقت اوسد عقله قبل التكليف فان

قيل الاصل له الوجود والتكليف والتعريف للنعيم المقيم لكونه اعلى منزلة  
 فلما لم يفعل ذلك مات طفلان فانه قيل اعلم انه لو عاش من قبل واصل  
 فلما لم يميت فرعون وهامان وغيرهم من الصالحين مضلين اطفالا وكيف  
 لم يكن منع الاصل عن من لا جناة له لاجل مصلحة الغير فيها **قوله** ولما بقي في  
 قدرة الله مع ان قدرة الله غير متناهية فتأمل وقيل ان مصابا العباد بمجد يوم  
 فيوما **قوله** يلحق محض عدل وحكمة وان خفي علينا وجه الحكمة في بعضها فاذا  
 ترك فعلا يظن انه اصله بحال عبده من عبده فله فيه حكمة بالغة وليس ذلك له  
 لقصوره في الكرم او لعدم رعاية مقتضى العدل والحكمة اذ ليس فيه منع من  
 احد فلا يتوهم في ذلك بخل او جهل وسفه او ظلم وهذا الجواب من ان التزم  
 لهم في وجوب الاصل بالنسبة الى كل احد بعد تسليم حكم العقل بالتحسين  
 والتفصيل فلا يبرهان فيه التزم اما بوجوب الاصل في الجملة **قوله** ليت شئى مصدر  
 شئى بالشيء بالفتح الشئ بالضم بمعنى فطنته وجننته ههنا واجبه  
 الحذف بلا سكتة اذا كان مقارنا بالاستفهام الى ليت علمي بما سئل عنه بهذا  
 الاستفهام حاصل وقد حذف الاستفهام ايضا وذكر ان الجواب ان الاستفهام قائم  
 مقام الجنة ورداء الاستفهام في المعنى مفعول المصدر فكيف يقع خبر عنه **قوله** وميل  
 الى الفلسفة بل هم يشتبهون باذيالهم والحوار يفتح العين وقد يفهم وقد العيب  
 في القبح **قال المولى الحيا** اذ لا اصل له اي لا نفع له في الدين سواء اعتبر جانب  
 علم الله اولى وقوله بل الاصل له اي لا نفع له في الدين الوجود والتكليف والتعريف  
 للنعيم المقيم اي التمكن منه لكونه اعلى المنزلة وقوله وان اعتبر جانب علم الله يعني  
 ان الجواب المذكور على راي من لم يعتبر جانب علم الله في النفع قال ان من علم  
 الله منه الكفر كجبره كالايمان كما هو مذهب المعتزلة بصيرة واما اذا اعتبر  
 في النفع جانب علم الله كما هو مذهب الجبائي ومن تبعه فيكون الاصل في حق كونه  
 الفقير عدم الخلق او الامانة او سلب العقل اظهر وعدم ورود الكمال المذكور اصلي

وهو انما لا يخفى ان  
 يستحب ان لا يخفى ان  
 من



واما معتزلة بعد اذ قالوا مفع وجوب الاصل وجوب الاوفق للحاكم ولا بد عليهم شي  
فانهم قالوا يعني ان المنة لا تلحق الا في الاختيارية واذا كان الاصل واجبا  
على الله بحيث يستحيل تركه منه لاستلزامه الجمل ونحوه اهل على ذاته بل على لازما  
لذاته ولا يلحق له فيه اختيار فلما مفع المنة في قتله ولا مفع لطلبه اذ لا يمكن تركه و  
انما قيد الاصل المقدور بغير المنة لانهم قالوا الاصل المقدور المنة غير واجب على  
الله بل يجب تركه كابقا والطفل والتكليف فانه وان كان اصله في الدين الا انه مضمون  
اذ لو كلف تجمل ان يطحن فيقع في العقاب الاكبر **قوله** يستوجب المنة فان قيل لنت  
مذمومة شرعا وعقلا قال الله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالحق والاذى فكيف يستوجبها  
من جهة ما قلنا المذمومة ما يلحق على سبيل التوبيخ واما ما يلحق على سبيل التنبية للام  
يقع في الكفران فغير مذموم ثم قوله الاب المشفق نقض اجمالي والمنة انما يعد بآسانه  
على من احسن اليه على ما ذكره البيضاوي وقوله ان وجدت اى الافعال الاختيارية  
من الاب واما نفس الشفقة فان كنت فيها لله تعالى لا الاب المشفق **قوله** على انما  
لا يخل بالحكمة لان ترك الكبريم الحكيم العليم بالحواف محض حقه لا يلحق خاليا عن  
الصلح وانه لم يكن اصله بالنسبة الى العبد واما الاصل فغير واجب عليه لانه محض حق  
الله فيجوز ان يفعل وانه لا يفعله رعاية لمصلحة اخرى فلانهم لزوم النجاة والسف **قوله**  
قيل عليه يعني ما ذكره من جواز ترك الاصل لاقتضاء الحكمة موافق لمذهب المعتزلة  
فليس بخارج يعني ان عدم المغفرة وانه كان اصله للكفرة جزاء بما كانوا يعملون لكن ان  
تغفر لهم لهم وترك ما هو الاصل لهم فيجوز لانه لا يلحق خلاف مقتضى حكمته **قوله**  
وجوابه اى كلام الزمخشري لا بد على ان عدم المغفرة اصله يكون المغفرة ترك الاصل  
الحكمة ووجوب عدم المغفرة عند عدم بدل على كونه اصله بل يجوز ان يلحق لاجل استي  
الكفر عندهم العقاب على ما هو مذمومهم من وجوب عقاب العامي واثابة المطيع  
على الله ولو سلم كونه عدم المغفرة اصله بمعنى كلام الزمخشري انه على تقدير وجوب  
المغفرة لهم يلحق ذلك هو الاصل فلا يلزم جواز ترك الاصل والا يلزم من ذلك

تقرير دليل الملازمة ان الأصل واجب لا اختيار فيه وكل  
فلازمه فيه فالأصل لامتنة فيه معارض لقضه الحققة بحجية  
واجبة للاب لا اختيار له فيها او فاشقة لامتنة للاب جملها  
مع انها للاب امتنة فيها والجواب عنه ان الخلق لم يكتف  
والامتنة في النفع اه ولك ان تجعل السؤال بين الملازمة  
واجبا الى كبرها وجوده ليرى كل واجب كذلك فامتنة فيه  
فيكون الجواب ابطال الامتناع  
او لدليل الملازمة الذي ذكره المحقق  
وجوابه منع الخلق

نقه سر دليل المازقة  
 ان لا يصلح واجب <sup>في</sup> لا اختيار فيه وكل جواب  
 كذلك فوافقه فيه قال سلم لا منه فيه  
 فيقول <sup>في</sup> لا منه فيه <sup>في</sup> لا اختيار فيه  
 قال سلم لا منه <sup>في</sup> لا اختيار فيه  
 والجواب عنه ان الخلف ممنوع <sup>في</sup> لا منه فيه  
 وكذا ان يجعل <sup>في</sup> لا منه فيه <sup>في</sup> لا اختيار فيه

وَيَدْعُ إِلَى عَدَمٍ وَجُوبِ الْأَصْلِ قَوْلُهُ  
لَوْ أَنَّ اللَّهَ جَمَعَهُمْ عَلَى الْيَدْيِ فَلَوْ  
لَمْ يَكُنِ الْمُجْعَيْنِ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يَرِدِ  
الْقُدْرَةُ تَضَاهَى قَوْلُهُ

کفره علی عدم وجوب  
لکن از این سخن علی الاطلاق محض نه است  
بلکه علی التام و با وجود مساله

ولا يلزم من ذلك  
ان



[illegible]

وقيل ما مضى لسوال النبي  
عن النبي وفيه انه لا  
مطلقا بل على عدم السؤال  
بنبيه وذلك في النبي الذي  
لم يكن على ملة نبي آخر  
مسألة

ابن النضر بن عبد الرحمن بن قسطنطين  
على السيف اني تلتهم مائة

قال صاحبنا لا بعد في الاصاب مع عدم من بعد  
كما في صاحب السكتة فانه حتى مع انالاش حد  
في شرح **م** المواقف **م** حيوة ذكره **م**



عندنا غير مطهر وطه بالبنية فلا يبعد الخلق الحيوة في الاجزاء المتفرقة اما في جميعها او  
 في بعضها وان لم يبق جزءان مجتمعان اصلا قال العصام ولعل استبعاد المنكرين  
 ليس الا ما هو خارج عن عادة تع من احياء ما حدثنا وتغذيه من غير ان  
 نغرفه فتشبعهم بعد التأمل في عجائب الملك والملكوت وباستعدادهم  
 ذلك في قدرة الله تعالى لا يتم فكيف فكيف يظن المصدقين بقدرة على اليجاد  
 والامانة والشور ذلك نعم الكلام معهم في انه هل يصلح هذا الاستبعاد لترك  
 ظواهر احاديث متواترة المعنى الشري ومثل كلام الشارح على ما ذكره محال  
 فتدبر قال في شرح المقاصد تمسك المنكرين بالسمع والعقل اما السمع فقله  
 بعد ما يذوقون فيها الموت الاموات الاول ولو كان في القبر حيوة ولا محال  
 يعقبها الموت اذ خلاف احياء الخشركان لهم قبل دخول الجنة موتان لا اموة  
 واحدة وكذا قوله وكنت اموات فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ربنا امنا الشقين  
 واحيينا الشقين. ولو كان في القبر احياء لكانت الاحياء آت ثلثة في الدنيا و  
 في القبر وفي الخشركان اثبات الواحد والاثني لا ينبغي وجود الثاني او  
 الثالث ان التعلق باحد الهيالين كاف في البالغة والاثبات الامانة والاباء  
 بقوله ثم يميتكم ثم يحييكم يمكن حمله على جميع ما يقع بعد حياة الدنيا من الالة والا  
 حيا في الدنيا وفي القبر وفي الخشركان دلالة للفصل على المرة واما قوله امتنا ان  
 اثنتين الاية فالامانة في الدنيا وفي القبر وكذا الاحياء ان وترك في الاخرة لا  
 مغايرة لما مقصودهم ذكر الامور الماضية واما الحيوة الثالثة فمف فيها فلاحا  
 الى ذهابها والعقل فلان العزة والالام والمسئلة والحكم ونحو ذلك لا يتصور  
 بدو الحيوة العلم والحيوة ولا حيوة مع من البنية والبطالة الخراج وربما يذوق  
 الميت في صدوق اذ في حديق لا يتصور جلوده فيه على ما ورد في الحديث  
 وربما يذوق صدرة الدرة فتشرب بحالها فكيف يتصور عذابه وسؤاله وجوابه  
 ويجوز ذلك سفسطة وليس بعد من يجوز حيوة كبر الميت وكلامه وتغذيه

والاستثناء منقطع او متصل  
 على قصد البالغة في عدم انقطاع  
 تعاقب الجنة بالموت بمنزلة التعاقب  
 بالحيال  
 مستطاع

ربما يهتد في الدنيا  
 في الدنيا

ورجوع

والجواب الناجع ما ذكر استقامات لا تنفي الامكان كرا خوارق العادات  
 واذا جاز الصادق بها لزم التصديق ولا ثم استنراط الحيوة بالبنية ولو سلم  
 فالمسئلة يجوز ان ينشأ للروح الذي هو جسم لطيف الاجزاء الاصلية الباقية ومن  
 قال بالقادر الخ لا يمتنع لا يستبعد توسيع الصدوق ولا حفظ الذرة  
 على صدر المحرك ويجوز ما ذكرنا انما ينشأ سفسطة لو لم يجزبه الصادق واما ما  
 يقول الصاحبة والكرامية من جواز التغذيب بدو الحيوة لانها ليست شرطاً  
 لا ادراك ابن الراوندي من ان الحيوة موجودة في كل ميت لان الموت ليس  
 ضد الحيوة بل هو آفة كلية موجبة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم في ظل  
 لا يوافق اصول اهل الحق ثم قال اهل الحق ان في الميت نوع حيوة قدر ما يتاوه  
 ويتلذذ شهيد ذلك الكتاب في الاثار لكن توقفوا في انه هل يبعث الروح اليه ام لا  
 وما يتوهم من امتناع الحيوة بدو الروح ممنوع وان في ذلك في الحيوة الكاملة  
 التي يخلق معها القدرة والافعال الماضية وقد اتفقوا على ان الله لم يخلق في  
 الميت والافعال الاختيارية فلذا لم يعرف حيوته كمن اصابه سكتة وبشكل هذا  
 بجوابه لمنكر وتكبر حتى قال ارجع الى اهل فاصبرهم على ما ورد في الحديث **قال**  
**المولى الخليل** لتقدم العقل لانه اثبات الشرح موثوق على العقل في اثبات  
 وجود الواجب وعلمه و قدرته في ابطال العقل بالنقل ابطال الاصل بالفرع  
 فلزم بطلانها جميعا فتدبر **قول** **يجب** تاويله بالاستيلاء كما في قوله قد  
 استوى عمر وعلاء العراق من غير سيف ودم هراق هذا عند من لم يقف  
 على قوله الا انه بل يصل بقوله والراسخون واما عند من يقف عليه فلا يجب  
 التاويل بل يفوض علمه الى الله ويصدق بان الكل من عند ربنا وهذا سلم  
 والاول حكم وقوله وكفه بان يكون الاسوى كناية عن الملك يقال استوى  
 فلان على السريرة اذ اصابه ملكا وان لم يكن له سريرة ذكره في الكش ف**قل**  
 امرتهم بالنار هذا الغير باللائم لانه الاحراق لازم لعرضهم على النار لان

سفسطة



کے اسود

ان

الکونی

ان جواب النبی عن سؤال المنکرین فعل اضناک  
فكيف یبقی ملائحة الروح وان الحب  
اربع الى اهلها فاضیع علی ما ورد فی  
یلتی امره اذ یحیی قال لا یصد عنه الا فعل  
خیراته ولذا روی عن ابی حنیفة التوقف  
سنة اعاد الروح . والله اعلم .

فيه ثبوت اثبات لقوله بان يجمع آه في تقدير البعث اشارة الى ان الراجح عنده ذلك  
لانه اراد انه يجب المقصد بيق بالبعث هكذا **قوله** لا، مرادنا كسند المنع صغرى ودليلهم و  
نصوبه بعث الموتى ممنوع لانه اعادة المردوم واعادة المردوم ممنوع وتقدير المنع  
ان لا يتم انه اعادة المردوم لم لا يجوز ان يكتفى بجمع الاجزاء **قوله** لما ورد في الحديث فيه  
ان البدن اذا جرد عن الشفاره او نورم بعضه لا يكتفى بدنا آخر في العرف والشرع ثم ان  
اعظم الضرر لا تنفخ لا يضم زائد والالزم تقديره بلامتراك في المحصلة وان ردت  
بانه العذاب للروح **قال المولى الخليل** ا، اعيد الوقت الاول قال المنكر في الاعادة  
المردوم بعينه انه لو اعيد وقت الاول في وقت الحدوث فيكون ذلك المردوم مبداء  
علامه ان الامداد هو الواقع في وقت الثاني من وقت الحدوث **والا** اي وان لم يجد  
الوقت الاول فلا يكتفى بالاعادة للمردوم بعينه لانه الوقت بمنزلة العوارض  
المستحصنة للشيء فانما تعلم بالضرورة ان الموجود مع فتيده كونه في هذا الزمان غير الموجود  
مع فتيده كونه قبل هذا الزمان **قوله** واجيب اولاً هذا جواباً بختيار الثاني ومنع  
ان الوقت من المستحصنة المعتبرة في الوجود الخارج فانه زائد الموجود في هذه السعة  
هو بعينه الموجود قبلها وما ذكر من اننا تعلم بالضرورة ان الموجود مع فتيده امر وصحي والتفكير  
الذي يحكم به الضرورة اني هو كجيب الذهن والاعتبار دون الخارج ولو كان الوقت من  
المتحصنات يلزم تبديل الاشياء حسب تبديل الاوقات ضرورة ان تبديل المتحصنات  
يلزم تبديل الاشياء **وهي** ان هذا البحث وقع لابن سينا مع احد تلامذته وكان  
ذلك التلميذ مصر اعيان ان هذا الوقت من العوارض **تمت** فقل ابن سينا  
ان كان الامر كما نزع فلا يلزم من الجواب لا في غير ما حثك وانت ايضا لم تغفل عن ما  
يباحثني فثبت التكميد وسعاد الى الحق واعترف بان الوقت ليس من المتحصنات  
لذا في شرح المواقف **تمت** ان وقت الحدوث اي لا مطلق الوقت في يلزم تبديل  
الاشياء حسب تبديل الاوقات لعدم تبديل وقت الحدوث **قوله** كلام على السند و  
هو قوله والا يلزم تبديل الاشياء **ص** آه فلا يفيد المعدل لبقاء المنع المحرر وهو قوله لا

ورد ايضا في الدعاء حفظ الحجة الزايدة  
من العذاب واخذ زيد لعذاب الجهنم  
يعظمه لي يجوز ان يلقى الاجر والتمنيز في  
النار كل من وجوه الشر وكلامها عظم  
الجواب هو منع استلزام عظم  
التعاقب الديني لكونه بالانتقال منها

٥٦



وَقَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ بَشِّرُوا بِالنَّجْدِ

بقائه شخصاً في كماله الحالي فيكون إعادة المعلوم بعينه لبقاء الشخص والتخلل  
بين الأمرين المتسايرين في وجهه فإما الشخص المأخوذ مع الأمور العارضة له في وقت  
الابداً غير المأخوذ مع الأمور العارضة له في وقت الإعادة وهذا الجواب مبني على  
أن التخلل بين الشخص ونفسه لكن باعتبارين مختلفين وهو ليس بجمع والجواب  
السابق مبني على أن التخلل بين الزمانين المتسايرين بالذات وليس بينهما شخص  
ونفس أيضاً الجواب السابق مبني على أن الوقت ليس بين الشخص وهذا الجواب ليس  
كذلك **فصل** **وايضاً** تم ذلك جواباً بالنقض لا جمالي **فصل** وفيه بحث أي فيما  
ذكر من الجواب الثاني والثالث بحث أما في الثاني فلما اختلف بين الشخص  
المبدأ والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع لزوم تخلل العدم بين الشخصتين  
ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه **وايضاً** وقع ذلك الاختلاف لزوم التخلل بين  
الشخص المأخوذ مع تلك العوارض ونفسه لكن الحق أن إعادة الشخص المعلوم  
بعينه لا يستلزم تخلل العدم بين ذلك الشخص ونفسه وغير لازم من التميز بالعوارض  
الغير المشخصة وأما في الثالث فلما التخلل إنما هو بقطع الاتصال بين الشئين  
فلا يتصور تخلل زماناً اجماعاً البقاء بين الشئ ونفسه في الشخص الباقي عدم حصول  
قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك الشخص ونفسه **فصل** **كذلك** إعادة المعلوم بعينه  
فإنه يستلزم تخلل العدم وقطع الاتصال بين الشئ ونفسه فقولنا إذا اختلف  
رد على قوله وقد يجاب به وقوله ثم لا يخفى رد على قوله **وايضاً** لو تم ذلك **قال** **الموسى**  
**فصل** **ذهب** البعض ليلزمهم أن يقولوا بأبغدام جميع ما سوى الله وهو في لفظهم  
قوله تعالى **ولتخرج في الصور فضعق** في السموات والأرض من شأن الله **فصل** وكذا مثله  
يسمى فناً وعرفاً ولا يتم الاستدلال بقوله تعالى **كل من عليها فان** عن الأعدام أيضاً  
**فصل** **هذا** **الملك** لكل أي لكل واحد من الجواهر الفردة المطلوب بها إضمار بعضها  
إلى بعض ومن أمركبات من الجواهر لكن بقي الكلام في الجواهر الفردة التي لم يتركب  
منها جسم إلا أنه يقال أنه لم يوجد أو يقال أن من شأن الجواهر الفردة التركيب

م  
قول المدقق قوله اذا اختلفوا في  
الاجزاء فليكنوا اجزاء



والنخليل فكان من ثمرتها الهلاك وقال الغزالي ترقى العارفون من صفيف الجواز  
 الى ذروة الحقيقة فراو بعين البصيرة انه ليس الوجود الا وان كل شيء صاكت ازلها وادها  
وقد ادعى معتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك فيمكن  
 بحصل منها الثمار والنباتات فول هو مجرد احتمال عقلي محال لقوله من يحيى  
 العظام - فانه صريح في ان الحشر هي الاجزاء الرمية التي لو طوت بالتراب في لو سلم  
 تولد المولود من الاجزاء الاصلية للمأكول ولا دليل على كون الاجزاء الاصلية للمولود  
 جواز ان يكون الاجزاء الاصلية للمولود من دم الحيض والرحم والاجزاء الشريفة التي  
 ينشر الملك على النطفة والف للوقوف لا الجواز لانه لا يفسد في مقام الاستدلال على امتناع  
 البعث فيل اذا كان فان طول عمرها لم يانف وتولد منها ولد في الجواب  
 قلت يجوز ان لا يخلق النطفة الا من الفضل في المأكول لا في المأكول اجزاء اصلية  
 فضلا ولا في شرح المواقف ان الاجزاء الاصلية من الاجزاء الحاصلة في اول الفطرة اى  
 في اول خلق الروح في البدن قوله قبل ذلك بالانفخ ان اريد به افراج ما بين الا  
 جزاء بلزم بطلان التليف وان اريد بخلق الاجزاء فهو محقق بما له مقدار على ان الحيا  
 الجزء لا يقولون به ذكره الكسبي وقيل ان الجزء يقبل التكبير والتخيل نعم انه لا يقبل  
 التصغير والتكاثف قوله لان العذاب للروح لانه لا يترك الذرة والالم سواء كان جسما  
 لطيفا ساريا في البدن كما هو مذهب اهل التكليم او جوهرا جوا كما هو مذهب المعتزلة  
 وعلى الثاني في يلقى مغاليلين بالكلية فلا اشكال ويرد على الاول انه يلزمهم ان يقولوا  
 بانفسخ اجزاء الروح ايضا لانه متعلق بجميع الاجزاء التي خلفت بها الحياة ثم لو  
 سلم ان العذاب في الملام اجزاء فيجوز ان يحفظ تلك الاجزاء الزائدة عن العذاب على  
 انه يجوز ان يكون الاجزاء الزائدة من اجزاء ان رجع ان الملام في العذاب بالاجزاء  
 الزائدة لانه الحسن والقيح شرعيان لا عقليان قوله مغايرة بالبدنين اى  
 مغايرة في الجمل مائة حاصلة ان الشاخص متعلق النفس بدين آخر لا بد  
 مؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول مع مغايرة له في الهيئة والترتيب

وقد ادعى معتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك فيمكن من ابطال الجواز على حقيقة

اي الروح

يشتد لا يتعلق ببدنه

والا في الملام قد يرد على الجواب لان

فانه ليس يتنازع فانه الشخص من اول عمره الى اخره يتبدل هيئة ولكن كيبا مع انه  
 شخص واحد محفوظ وحدته ولذلك اخذ شرعا وعرفا بعد البدن بما له من قبله فكما  
 لا يكون هذا تناحيا كذلك ما نحن فيه وان كان النكاح مخالفا للشكل الاول كما ورد في  
 الحديث بحشر المكبرون كما مثال الذريرة وانما خبر من قبل احدوا اهل الجنة جرد مرد مكلون  
قوله وانت خير اى ان ادعاء المعتزلة من اتحاد اجزاء الخلد بين غير مجموعته لا بدله  
 من دليل نقل عنه ولعل المدعى بنى دعواه على ان مغايرة الاجزاء الثانية لا اولى  
 ستلزم التعذيب بالمعصية وقد عرفت جوابه انتهى بر عليه انه اراد بالاجزاء  
 مطلق الاجزاء فدعوى اتحاده ليست في كلام المعتزلة وان اراد الاجزاء الاصلية  
 الحادية فتعني اتحادها مبدل الى التنازع ذكره الفاضل الجلي قال الشيخ والعقل  
 قاصده ذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان واحد له كفتان ولن وساقاة  
 عملا بالحقيقة لا مكانها وقد ورد في الحديث نفسه بذلك واما ذكره بل فقط الجمع  
 كما في قوله واما من خفت موازينه فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان و  
 اى الواحد هو الميزان الكبير اظهر جلاله الامر قوله لم يمكن وزنها لانه لا وزن  
 وزنها ولا يمكن وضعها في كفة الميزان قوله فلا اشكال فيه ان كتابا فيه اشهد ان  
 لا اله الا الله وان محمد عبده ورأوه مع صفة يغلب في الكفة سعة وتسعين  
 سجدة مثل مد البصر فاذا لم يكن للعمل وزن وكيف يغلب الكتاب الصغير جدا  
 للكتب الطويلة الكبيرة وقيل جعل الحنات اجبا ما نورانية والسنن اجبا ما  
 ظلالية فتوزن قوله لا يوجب العيب ويمكن ان يكون الحكمة في الوزن ان يطرح  
 ملائكة الرحمة استحقاق كل بر وملائكة العذاب استحقاق كل معصية من انكر  
 الميزان شربه يترك بحال الحسنات بالسنن لفظه رجا احد قوله او ن ب  
الكتفاء بالكتاب يعني والعادة جرت على ذكر الحاسب مع هذه الاشياء  
 لكن لما ذكر الكتاب معلوم انه للحسب فتم بثبوته ايضا وجعل قوله او ن ب  
 الدال على الحسب اى القراءة العظيم ومما لم يتصوروا وقد ثبت بالسنة شفاعة







الى العالم الجبر **قوله** على اصكركم الفاسد ان اصول فلسفية غير مسلمة عندنا وهي كماله  
 الخلاه وامتناع الخلق والالتزام ونفي القادر الحق الذي بقدرته وادارته يجزئ  
 الجهات وترجيح امس ويات الاخير ذلك من المقدمات على ان ما ادعوا حجة  
 بالحجة والمركب انما هو جهة العلو والسفل **قال** **الث** راجع تكرير لانه الاول يستلزم  
 الثاني بدونه العكس **قوله** لنا قضية آدم ولا فاق بل يخلق الجنة دون ان يشيئها  
 بنيتها ومن قبل ان الجنة لم تخلق بعد قال انها بستان كان يورث فليست  
 وقد تسمى فلسطين بتلك الفاء كرامة بالثام او قرية بالعراق الا كان بين  
 فارس وكبر ما خلق الله امثله لآدم **قوله** **الث** السابعة بالدين والمراخمة لا جامع  
 للمسلمين **قوله** **الث** اعتدت ومثل وارثت الجنة للمنفقين وبرزت الجحيم للغاوي  
 ومثل قوله عليه السلام فيها يرد بدين ربه اعتدت لعين والضاخين فالاعتد  
 بزارت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ومثل قوله عليه السلام رايته  
 ابن خلدون في النار **قوله** اذ لا صورة بانه يحتمل التعبير بلفظ الماضي عن المستقبل  
 على الجحيم في حقيقته مثل ونفي في الصور ونادي اصحاب الجنة **قوله** قلنا جحيم  
 ولا نحتاج مع الايمان **قوله** **الث** ايضا بالاعتناء بجهنم موقوف على كون الجحيم على الخلق  
 فليكن بمعنى التصيير فالجنة نصير الجنة يوم القيمة للذين الاية فلا ينافي وجودها الاية  
 ويكنى وجودها بجهنم **قوله** **الث** لا يردون الاية **قوله** لا يجاز ذلك اكل الجنة قال  
 الغصام فيه انما لو وجدنا بعد لا يجاز ذلك اكل الجنة انتهى وفيه ان الغصم لقوله  
 انما وجدنا بعد تحقق مضمون قوله كل شئ مما اكل قبل الحشر فتدبر **قوله** **الث** وانما المراد  
 الدوام يعني المراد دوام نوعه في ضمن افراده لا دوام شخصه **قوله** **الث** عن الانتفاع  
 به بناء لا يترتب عليه النار المصلوبة منه وهذا يحصل بمجرد تفرق اجزائه وبطلان  
 تركيبه من غير انعدام الكلية **قوله** **الث** اي داغما يعني ان المراد بالبقاء معناه العرفي  
 وهو الدوام لا الوجود في الزمان الثاني وهو معناه الاصطلاحي فكلما لا يقتضيان على  
 الاول تأكيد ولو حمل على الثاني بلى فاسبسا وما قيل ان الثاني ليس من التأكيد

استدركه الى الايات الآتية

اطلاقه

اطلاقه غير مسلم لانه المقام يقتضي التأكيد فانه قيل قوله كل شئ مما اكل الا وجهه لا يقتضي  
 فنا اهلها لانهم ادركوا الفناء قبل الدخول فيها قلت يقتضي فناء الرضوان والحرور  
 والعلماء وغيرهم اهلها ولذا اول الشرح عدم فناء اهلها بعدم استمرار الفناء  
**قوله** وهو باطل مخالف للكتاب والسنة وانما يخلفها لو لم يكن لفراد الفناء طر  
 لحظة تحقيق لقوله كل شئ مما اكل الا وجهه ذكره الغصام قال الله ان الذين ا  
 امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا لا يدخلون فيها وقال  
 ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها ثم الجمهور  
 على ان الكافر مطلق في النار لظاهر الكتاب والسنة والاجماع المتعقد قبل ظهور  
 الى الغيب وقال الجاحظ وعبد الله العنبري هذا في الكافر المعاند في المبالغ في  
 الاجتهاد التي على بقدر وسعه وان لم يمتد اذ لا تقصير منه ولا يكلف نفس الا  
 وسعها وكلام في الاسلام قريب من هذا وكذا الجمهور على ان المؤمنين كلهم  
 خالدون في الجنة بعد ان يعذب عصاتهم او يعفى عنهم واما اطفال المشركين  
 فالجمهور انهم في النار وقيل من علم الله الايمان على قدر بلوغه في الجنة ومن  
 علم الله منه الكفر في النار قلت اعترضه انهم لا يعدلون بل هم ضام اهل الجنة  
 لقوله ولا تزر وازرة وزر اخرى وفيه ان هذا الدليل لا يدل على انهم ضام اهل  
 الجنة فلما بد لهم من دليل آخر وقال النووي في شرح مسلم الصحيح ان اطفال  
 المشركين هم اهل الجنة ذكره الدواني وقيل يكونون بين الجنة والنار وفيه ان  
 الترتيب بينهما غير ثابت في الشريعة واهل الاسراف عالم الجنة وقيل انهم يمتحنون  
 بدخول النار فانك الدار من اطلع دخل الجنة ومن اني دخل النار وقيل بالتوقف  
 كما هو مذهب اصفية لما قال عليه السلام في ولد بن حنيفة ما في في الجنة على  
 في النار وقوله وما كنا معذبين **قوله** **الث** محمول على عذاب الاستبصال في الدنيا قال  
**المواخيات** انك كتب الاعمال هي التي توزن وقيل بل يجعل الحسنات اجبا ما  
 لوزانية **قوله** بل يجعل وجه الاضرب لانه يرد على الاول ملة الحديث ان كتابا

نسخه لا يورثه

نظر الى اصل الفظة وهو الاصح حديث البراهيم  
 عليه السلام حاصي رآه النبي صلى الله عليه وسلم في قوله  
 والناس قالوا يا رسول الله انما ادعوا المشركين قال عليه  
 السلام واو لا تدعونهم في جهنم وقوله وما  
 كن معذبين حتى نبغث رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 حتى ياتي الجنة ذكره النووي



صغير سيج على تسعين كتابا بل الموزونة ملا قد عند الله وهو الحسن والعقل  
 البراهين ذكر الكتاب في الحديث هو ما فيه من الاعمال **قوله** والخوض في الموقف قال الامام  
 الرازي روى عن الاخبار ان الخوض على ظاهر الملك في به حيث ياتي النبي عليه السلام  
 فاذا كان في الموقف ياتي به في الموقف واذا كان في الجنة ياتي به في الجنة انتهى فنعني هذا  
 يجوز ان يكون المراد بالخوض هو الخوض في قدر التوفيق بوجه آخر **قوله** ويجوز ان يكون  
 له صلح دفع لما يتوهم ان الشرب لما هو دفع الظلمة فالحديث يدل على انه لا يشرب  
 ثانيا لو وجد دفع ان الشرب ثانيا غير معلوم والبيان سلم بجواز كونه للتلفد لا لدفع  
 الظلمة **قوله** الامن قد رثارة الى ان الشرب قبل ورود النار وقبل ان يشرب  
 بعد النجاة من النار **قوله** ولا يعذب بالظلمة ولكن الظلمة لازم الاحراق بالنار ثم  
 كيف قد ورد ان جميع الامة يشربون من الامن اراد عن الاسلام والعبادة بالله منه  
 كما **قوله** فوجه ان الطلب نفق عنه مجوز ان يكون الميزان بين الخوض والصراط  
 فطلبه عليه السلام يجوز ان يطلب في الخوض ثم في الميزان ثم في الصراط وبما  
 يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الخوض وذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني  
 اشارة الى ان الصراط اقوى المظان واهل الاحتياج اليه عليه السلام اكثر فالطلب  
 فيه اولاه بعد انتهى **قوله** لاجتماع المسلمين على موضع مرتفع وقيل جفع بجعل  
 ان يكون السوط مستعرا من هبوط المرتبة وانتزاع عنها وما ذكره المحقق من الا  
 صحال مؤخر عن هذه الاجتهاد في المرتبة لانه مبني على التسليم ووجه التسليم ان  
 السوط فيما ذكره القائل مجاز لا ضرورة اليه **قوله** قال المولى **قوله** جعلها للذين  
 تخلفوا لاجلهم فانه قلت بجعل آه قوله تخلفوا لوجه المعارضة يعني ان الامام لا يصل  
 والحل تامه بمع الخلق فالتخلف لاجلهم في المستقبل فلم يكن موجوده الآن **قوله**  
 فانه قلت يعني ان المعارضة لا تتم اذا كان لجعل متعديا الى المفعولين والذين  
 مفعولا ثانيا اي بجعل الجنة كائنه لهم فابعد الالباب عن عدم حصوله الان هو جلاها  
 كائنه لهم لان نفس الجنة غير كائنه الان فلما معارضة قلت حاصلة ان تعليمهم

مخالف

من الممكن في الجنة لازم لوجودها غير منك عنها فعدم التمكين الا لا يستلزم عدم  
 وجود الآخرة وان التمكين بالفعل وان لم يكن لازما لوجودها لكن الخلق عليه عدول عن  
 انقضائه ان لزوم التمكين للوجود ثم لا يجوز ان تجرد الجنة الآخرة ولم يمكن احدا من  
 التمكين فيها الا ان يمكن منه فيما يستقبل **قوله** مستلزم الالتزام اي بين القائلين  
 بوجودهم الآخرة والمنكرين له فيقال وجود الجنة في الاستقبال باطل لانها لو وجدت  
 فيه لوجب هلاك اكلها لعموم قوله كل شيء هالك الا وجهه لكن هلاكه باطل لقوله  
 اكلها دائم وذلك لان المراد بالشيء الموجود مطلقا لو كان الآن او في المستقبل  
 لا الموجود وقت نزول الالباب وقبل الحشر اي الدنيا حتى يكون ما يوجد في الآخرة خارجا  
 عن عموم الالباب فنعني ما قال بعضهم المراد بالشيء في الآخرة هو وجود في الدنيا فانها  
 دار البقاء فلا يكون مستلزم الالتزام انتهى فينه ان ظاهر كلامه يدل على ان الموجود في الدنيا  
 بقربته كونه محكوما عليه بالهلاك في الآخرة فنقول انه تخفيف من القرينة فتخصه ايضا  
 بغير الجنة والنار بقربته قوله اعدت للمتقين واكلها دائم فلا يتم الاستدلال **قوله**  
 ومثله قوله تعالى فان معناه كل ما يوجد في وقت من الاوقات فهو خالق له وعلمه  
 وسالم به لانه خالق للشيء الموجود وقت نزول الالباب وسالم به **قوله** هو الدوام  
 المتجدد حاصل صواب الشرح ان المراد الدوام العرفي اي عدم طرياق العدم زمانا  
 بعينه وهذا لا ينافي طرياق العدم لحظة وانما على الشرح الدوام على العرفي لا  
 الحقيقي لانه مجمع عليه بقاء الجنة والنار كما في دوام المأكول فانه على التجرد والاقضاء  
 كلفه شرح المقاصد واما الدوام الحقيقي فليس مجمع عليه بل اثبت بعضهم ونفاه  
 آخرون **قوله** وذلك ان يقول معنى المراد الدوام الحقيقي اي عدم طرياق العدم مطلقا  
 فالمراد دوام نوع الاكل واما الهلاك في قوله كل شيء هالك فالتخلف في الاكل العدم  
 على الجنة والنار ولو لحظة لانه يستلزم ان يقطع النوع جزوا فلذا اتركه الشرح  
**قوله** اي الحق منه والابحى بجاهه كما يقال هلك الطعام اذا لم يصلح للاكل واهل  
 منفعة اخرى ومعلوم ان السبعين الباري من كل جوهر الدالية وان صلح لذلك

فلا يمكن ان يكون نفس الجنة  
 حاصلة الالباب ويقتضي جعلها بالغير  
 كائنه لهم في الاستقبال الحاصل  
 ان السؤال اقوى من قوله  
 فان انظر المتبادر من قوله  
 حلت الدار لغيره فتمكن من التمكين فيها لا يصلح  
 زيد فيمكن فيها بالفعل مستلزم

بما لا يرد

ثم قال فانما من وراء النسخ وهذا لا ضمان  
 كاف لنا والقائل بانة مشترك لا لازم  
 في صفة النقض الاجمال فيجب عليه اثبات  
 كون المراد بالشيء موجودا مطلقا  
 انما هو على قوله خالق كل شيء وهو كائن  
 شئ عليهم مقبول عند المانع مستلزم

يقال فأكبره البلدة الفلانية لا تنقطع  
 لاني القبط ولا في اشتداد الدوام  
 في الاوقات والفرق بين الدوام  
 اكثر الدوام الحقيقي فلا ينفق  
 اعرفي والدوام الحقيقي فلا ينفق  
 على الحق المصدق مستلزم



كما ان من كتب كتابا ليس في كل كلمة منه دلالة على الكاتب ثم لما كان الحق من الطعام  
 الاكل من تلك الخرجة من الاستيفاء بالاكل وما كان الحق من اللباس من تلك الخرجة  
 على الاستيفاء باللبس على هذا ففسر مثله وقد يقال ليس ادم في قوله كل شيء ما  
 لك الا وجهه عموم الهلاك فان ابن عباس قال في تفسيره كل شيء ميت الا وجهه  
 ففسر هذا بكون معنى الهلاك الموت ذكره الكمال وهو هنا كجث وهو انه كجث اذا  
 كان السوء ابدى لزم ان يكون شيء من جزئياته ابدى باذنا لا يتحقق النوع الا في ضمن الجزئ  
 لكن اللازم باطل لقوله كل شيء هالك الا وجهه وهذا كما يقال ان ماهية الحركة لو  
 كانت موجودة في الازل لزم ان يكون شيء من جزئياتها ازلها اذ لا يتحقق الكل الا  
 في ضمن الجزئ لكن اللازم باطل والمعلوم مثله ذكره الحلبي فليكن بالتأمل  
 في الجواب عليك تظفر على الصواب والله الهادي **قال الشافعي** في قوله كل شيء هالك  
 سعة والعدد لا يدل على الحصر عندنا مع انه قيل لم يوجد في لفظ الراوي انما سعة  
 فلا يبعد ان يلحق بها شيء آخر يدل على مثل اجماع مثلا اذ لا تنقض في الروايات  
 الواردة في الكبار حيث لم يعبر عن الحصر وبوبه ما روى ان رجلا سئل عن ابن  
 عباس اتبع الكبار فقال ليس مع ما اقرب الا انه لا كبيرة مع الاستغفار ولا خيرة  
 مع الاصرار **قوله الشافعي** في قوله الاكل من الطعام واللباس من الثياب  
 السحر في الشرك فلا يتم السعة ذكره العصام وفيه انه يجوز كون تخصيص الشرك  
 بالذكر لانه احسن الكفر كما جرت رواية قتل الولد خشية ان يجعل معه وانه يربي  
 حليمة جارية مثل ذلك مع ان مطلق القتل والرتاء من الكبار وان السحر خلاف  
 في كونه من الكبار لكن اختلف في كونه كفا قال الشافعي اذا استمر في الشرك بانه  
 قتل شخص بسحره وانه سحره مما يقتل غالبا وجعل عليه القول **قوله** وقتل النفس  
 سواء قتل نفس او غيره اهون من قتل نفس بدين ان الفقهاء اختلفوا في المصير  
 على قتل نفس والمحضنة بفتح الصاد وهي التي احصتها الله على القبايح وبكره  
 الصاد وهي التي احصت فزجها عنها اي حرة المكلفة احكامه الغيبة وهذه

شروط

شروط حد القذف في الرجم شرط اخر وهو كونها مدفوعة اليها بكتاب صحيح وقوله  
 قوله والرتاء اي الوطئ في قبل امرأة الخالية عن الملك البشرية والقرار على الحفظ  
 وهو الجيش الذي يرى لكثرة كانه يرفع رصعا والقرار على في الفراء ويجوز ان  
 يقيد بما اذا لم يجد فيه وجيش الكفار على ضعف جيش اهل الاسلام والسحر بخبر  
 المعجزة وكونها واكل مال اليتيم اللبنة السرة والاسلم ولا تقربوا مال اليتيم للباقي  
 من حسن وعقوق الوالد بن كسار بن وفي الحديث ان ربح الجنة لوجهه يسيرة  
 التي كانها الملايكة لها حق الوالد بن وانه لم يكونا مسلمين لا لجل العقوبة ايضا لكنه  
 صفته بالنسبة الى الاول قال الشيخ وانه ما وجد في الشراك ما ليس به علم فلا  
 تظهرها وصاحبها في الدنيا معروف فيجب على الولد المسلم نكف الوالد بن الكافرين و  
 بهن بالاعتق وزيارتها الا ان يجازيها الى الكفر فكونه حديث العهد بالاسلام  
 فيجوز ان لا يردح ولا يترورانه وقد روى الاثر ان كذا في الخلاصة وله ان يقول هي م  
 الكسبية الى المنزل ولا يقو بها الى الكسبية لا معصية دونه الاول **قوله** والاي في  
 الحرم ان ترك الاستغفار في العربة في الصغير فنية كبيرة والكبيرة كبيرة وقيل  
 الا حادثة منع الناس عن احوالهم والاحاد المبل عن الخلق لغة واكل الربا زيادة  
 زيادة احد البدلين في البيع مع الحاد والجنس اذا اختلفت فلا يكون ربا الا ان  
 يكون نسبة والاقوال المروية سنة الذهب والفضة والخطبة والشعر والتمر والماء  
 في الحديث والاولا وزينة والبواقي كسبية وما كان العللة فيها القدر والجنس  
 الحلق المجتهد بها ما كان كونه من الموزونات والمكيلات والسرقة اي اخذ مال  
 الغير قدر رضاه من مكان مخز حفته بلان او بل والمضارب سرقة دراهم عندنا وبيع  
 دينار عندنا في وثنية دراهم عند مالك وشرب الخمر وهي في ثمنها العنب  
 اذا اشترى عذرا وقذف بالزنى لم يلزم قتلها وكثيرها حرام جنس وعجزها في الكرامات  
 ما لم تكن حرام وعند البعض ما لم تكن كثيرة وقبيلة وكثيرة حرام **قوله** مثل سفرة  
 شتى مما ذكره كالمكر من غير ماء العنب وكقطع الطريق وكابناء النبي **قوله**

ففسر ما قيل عليه لانه في غير ما في الارض  
 باللفظ وقال ابو يوسف لا يصلح عليه وهو لا يبيد  
 لانه في الثمانية وعشرين النبوة ولذا قال في الجرح  
 كذا في الصحيحين كما ترى كمن يولد قولا  
 اختلف في صحيحين كمن يولد قولا  
 يوسف ما في صحيحين كمن يولد قولا  
 ابنه من قبل نفسه فقام يصيل عليه  
 والعاقل بنفسه اشد ذرا من العاقل  
 غيره كما في قاتل من قاتل

فانه مثل الحرمة

فانه نفق السرقة  
 ان ياتي بدينه واصحابه مثل كرم  
 بالابليق بدم ولذا ورد في الحديث  
 الله الله في اصحابي مثله

فانه نفق عقوق الوالد بن







الا ترى انه جعل الكفر من الخلق وادان كان كون الفعل موجودا في الله وكونه مكتسبا من  
 العبد فمؤرجع الى مذهب القاضي انتهى وفيه ان ذلك الحرف يحصل بسبب الارادة با  
 الفعل وليس مخلوقا بل يقع تحت بلزيم الجبر لا الارادة صفة من انهما ترجع الى احد المتعينين  
 بل المرجوح من غير داع وموجع كما في ارادة الله وبجى لهذا زيادة تفصيل في كلام  
 الحق **قوله** ان المكتسب وقع باله يتنا واللبية الطاهر كالجواهر والاب طنة كالقلب  
 والعقل حتى ان الفقد والعرفه باله واما صفات فلا تسمى **قوله** والكسب موقر  
 المكسوب مقدور وقع في محل قدرته **قوله** ان المكتسب لا يتصل وتأثير  
 وانفعال من الغير والخلق تأثر وافادة على الغير ولا يقع افراد القادره في وجود  
 وجود المكسوب بل يحتاج في ذلك الخلق والخلق مستغن عن **قوله** ان  
 وكفعل العبد في ان كلامها مفرد بما للخلق والكسب لا سيما في الاستغناء لا افراد  
 كل منهما بما له من التأثير الا ان يقال ان الشكر في الخلق باه لا يستغنى عن خلقه اذ الاله  
 ولت على انه لا خالق الا هو ولم يلزم ذلك على شئ من الهذين **قوله** ان الخلق حكم  
 هذا بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقيح في الجملة والافق ثبت الحسن والقيح في  
 الكسب شرعا ولم يثبت ذلك في الخلق وبعد التسليم ان العقل يستقيح منه شئ  
 والا فهو مالك الملك على الاطلاق فلا يقع تحريفه على اى وجه كانت ولا يشك  
 كيف ولم قال العصام اذا كان هذا الخلق له عاقبة محموده يكون الكسب كذلك  
 لانه ما يترتب على الخلق بترتبه على المكسوب فلا يخفى قوة هذا الاشكال الا ان  
 يقال ان الاتيان بما له عاقبة محموده مع العلم بان له عاقبة محموده وبدونه قبح  
 يمكن ان يقال ان العبد يفعل القبيح طالبا لمصلحة نفسه ولا مصلحة فيه بعد  
 سفرها والخالق يخلق الخلق لاجل مصلحة العالم وله مصلحة فيه فيستعالي عن نفسه  
 وانه الخالق يتصرف في ملكه بغير ما يشاء والكاسب يتصرف في ملك الغير بما  
 لا يرضى به وذلك **قوله** والحسن منها في الواقع القبيح فانها محرم او تنزيه  
 والحسن بخلافه كالواجب والمندوب والمباح فانه المباح اكثر اعمى بنا من قبل

مستخرج من مجموع  
 لان ما يخلق الله الفعل عقيب

لانه اسفان يفعل ما يرى عنه ونه  
 احدهم الله فلا يتصور كون معك  
 سدا في الكفاية

وادار به بالمثل افعل الله انك تخلق الخلق  
 والذم انك الشواب والعقاب كذا في سبيل

الحسن وفعل الله فله حسن ابد بالاتفاق انتهى وفعل البهائم يدخل في تعريف  
 الحسن مع انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق المقصود وفعل الصبي مختلف  
 فيه ذكره العصام وفيه ان مراد صاحب المواقف تعريف الحسن والقيح من افعال  
 العباد فلا يرد خروج افعالها لكن يدخل فيه فعل الصبي ويدفع بانه مقصود  
 بالحسن كما ذهب اليه البعض ثم تعلق المدح لا يحضر العاجل قال في بيان  
 اهل الجنة سلام قولنا **قوله** رب الرحيم وكذا الثواب لا يحض الآجل لما ورد ان  
 ان الصدقة والصدقة ترد البلاء وترتد العثر قال في المواقف الذم قولنا او فعل او  
 ترك قولنا او فعل ينسب عن انتفاع انتفاع حال الخير والخطا طرثانه انتهى  
 ويلزمه ان المدح ايضا كذلك اعني انهم في القول والفعل وترتد العثر والمشتور ان  
 والذم من الاقوال كالمدة **قوله** والاحسن ان يفسر لما عرفت ان المصلحة عند الكثرة  
 اعمى بنا والا في الرضا يشمل ثم لا شك ان فعل السنة فلا يدخل في تعريف  
 القبيح اذ لا عقاب عليه بل فيه عتاب وحرمان الشفاعة الا ان يقول العقاب العتاب  
 لكن المتعارف انه هو العذاب بالنار **قوله** برضاء الله وكذا الحكم بالقبيح ليس رضاء  
 الله كلاهما متفق عليه بيننا وبين المعتزلة لكن عندنا الرضا بمعنى ارادة الله  
 من غير اعتراض وعندهم الرضا بمعنى الارادة فالحسن مراد والقيح غير مراد اذا لا  
 للقيح عندهم وعند الكل مراد لكن الحسن مراد ومرضى والقيح مراد غير مرضى ثم  
 تعلق الذم في القبيح لا يحض العاجل قال الله فاذن مؤذن ان العنة الله على الظالمين  
 وكذا تعلق العقاب لا يحض الآجل فان وقع فافذه الله كحال الاحرة والاولى **قوله**  
 والرضا والمحبة والامر فيه لم يكن ههنا حديث المحبة والامر الا ان يقال انها سبيل  
 الرضا **قوله** قال المولى **قوله** فانه قيل فخلق ففعله الاضبارى واجبا قد عني هذه القوة  
 ايضا لانه العلم تابع للمعلوم فلا يدخل العلم **قوله** ايضا اي كما يمنع المقدمة ال  
 الثانية وهي قوله وهذا ابن في الاضبارى بناء على ان الوجوب بالاضبارى محقق له لا  
 مناف له واما منع هذه المقدمة فينبى على ان الوجوب بفعله الاضبارى انما يلزم



اذا كان علم سبب الاختيار العبد مقدما عليه بالعلية وليس كذلك لانه العلم تابع للمعلوم  
 مسببه لانه انكشاف الشيء على ما هو عليه حادثة علمه لانه لا مدخل للمعلم في  
 جعل العقل واجبا وسلب العذرة والاختيار في علمه وذلك لانه لا ارادة ليس له مدخل  
 في ذلك لانه متصرف في علمه وتبعه له والعلم تابع للمعلوم الذي صدر من العبد  
 بالاختيار وهو ايضا تابع لاختيار العبد فلا يكون موجبا للفعل وما قولهم جازا له  
 انقلاب علمه جهلا وتكليف امراده من الارادة فلا يثبت الايجاب بل الاستلزام اى  
 استلزام امر السبب لا حكمه وفيه ان تعلق الارادة ليس متغيرا عن تعلق  
 علمه بل الامر بالعكس وعلمه انما يقول في كل وهو كاشرة الى وجه تبعه العلم  
 للمعلوم وهو انما يتطابق والاصل في هذه المطابقة المعلوم والعلم ظل و  
 حكاية عنه الا ترى ان صورة الفرس على الجدار ان كانت على هذه الهيئة المخصوصة لانه  
 الفرس في حد ذاته هكذا اذ لا يتصور ان يحس الجدار بينهما وكذا العلم بان زيد يسبق  
 عندنا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دور العكس وهو كاشرة  
 الى بيت الله لا مدخل للمعلم في وجوب الفعل بانه لو كان له مدخل فيه لزم ان لا يكون الله  
 فاعلا بالاختيار لكونه عالميا بافعال وجوده او عدمه **قوله** فلا يكون فعل العبد اى  
 اذا كان الوجوب لا امتنع بتوسط الاختيار لمحقق الاختيار في نفس الفعل حركة  
 الجاد والحق في الجبرية افعاله الذي يدعيه الجبرية وهذا القدر كاف له واما ان ذلك  
 الاختيار ليس من العبد لانه لا يوجد شيئا كاهورا اى اهل الحق ويتبين محالوه بتدريج  
 فيلزم الجبرية **قوله** لا يتصور ان يقول ان العبد مجبور على الاختيار لانه لكونه جبريا متوقفا  
 لا يستلزم الجبرية الافعال واما على مذهب المتكبرين لانه لا يعلم بصيرته بل هو  
 ولا بعدد لكن لهم ان يقولوا كونه الاختيار مخلوقا لله لا يستلزم الجبرية لانه يمتنع الادة  
 التي من شأنها ان تخلق بكل من الطرفين الفعل والترك من غير داع ومخرج كافي  
 فتدعى العطف كما ان صدور ارادته من ذاته بالايجاب لا ينافي كونه متوقفا على الله  
 لاختياره بالتوافق وكذا صدور ارادة العبد من ذاته لا ينافي كونه عبيدا على الله

ولا يلزم كونه مجورا اذ لا فرق بينهما في عدم اختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار  
 بمعنى الارادة المتعلقة باحد الطرفين والارادة تابعة للداعي من الله يلزم  
 الجبرية لكنه ليس كذلك هذا ولا يخفى ان ما ذكره انما يدل على عدم كونه مجورا في الا  
 فعال الصادرة بواسطة الاختيار واما في نفس الاختيار فهو مضطرب قطعيا والاعتراف  
 انما يقول كونه مجورا في الاختيار لا في الافعال **قوله** لا يمتنع بتوسط العلم بانه  
 يبقا ما علم الله وجوده في الازل يجب ما علم عدمه يمتنع فلا يكون الصادرة عنه  
 فيما لا يزال اختيارية مع انها اختيارية بالتوافق المتاحين واما النقض بال  
 الارادة فممتنع على ان تعلق الارادة الازلية اى ما اراد الله في الازل وجوده يجب  
 والامتنع فلا يكون له اختيار في الافعال الازلية واما اذا كانت حادثة فلا يمتنع  
 اذ لا يكون للارادة تعلق سابق حتى يجيب او يمتنع **قوله** وقد يجاب حاصل ان التيقن  
 عبارة عما ذكرنا فالوجود الحاصل بعد ارادة الله في الاختيار لانه كان يمكن في  
 الازل تعلق ارادته بكل من الطرفين على سبيل البديل وكذا الحال في علمه لانه تعلق  
 الازلية ولا يتصور القبلية والبعدية في الازل اعني ان تعلق العلم والارادة يكون معا  
 فلما حذروا واما الارادة العبد فتكونها حادثة مسبقة بتعلق العلم الازلي بتحقق  
 الوجوب والامتنع المتأخر لاختيار العبد وقد يجاب عن النقض بالارادة بان العلم  
 الوجوب في افعاله هو ارادته المستندة الى ذاته في بطريق الايجاب بخلاف ما في  
 افعال العبد فانه ارادة الله فيلزم الجبرية قطعيا **قوله** فنسب خبر وجهه مع ما نقلت  
 ان معنى الايجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حين تمكن الارادة بان يكون  
 تعلقها اربعة متفرعا على شئ تابع له اى وجوده والافلا وهذا انما يستند  
 العلوية الذاتية لا الزامية فالاجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته فتعلق العلم  
 وان لم يكن متوقفا على تعلق الارادة بالزمان فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم  
 فيتحقق وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية بخلاف ارادة العبد  
 فانها مسبقة لتعلق علمه وادارته بطريق اخرى العادة وانما تعلق الارادة

وجه الثاني ان الشيء لا يتصور وجوده من غير  
 وجود الله تعالى من الطرفين بل هو تابع  
 له بالضرورة لا يمتنع  
 ولا يمتنع على حادثة  
 ولا يمتنع على الازلية حادثة  
 ولا يمتنع على الوجوب



العبد من خاضع تعلقها بالزمان فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة والاختيار قال  
**المولانا** قد خلا في بعض الافعال بالضرورة والنزب المحض كالحراق بالنسبة  
 لا من ان لا ياتى اثر الا حاكم للضرورة فيه **وقد** وتحقيقه ان صرف العبد الى صرف  
 القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو متعلق الارادة بمعنى انه يصير سببا **وقد** ال  
 بالدوران جوابا لسؤال تفرقة ان قلنا ان القدرة واردة مدخلا في بعض الافعال يدل  
 على ان لقدرته تأثيرا فيه وهو مناف للحكمة المستند من قوله ان الخالق هو الله وتفرقة  
 الجواب انما يحكم به بديهية العقل هو ان لقدرته مدخلا في بعض الافعال بالدوران  
 اي متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم يتحقق لم يتحقق وبالنسبة الى الصانع  
 الحكم بالتأثير وعدم كالحكم بدوران الاحراق مع سبب النار وليس ادان لقدرته  
 مدخلا فيه بالتأثير فلاننا في لقوله يا الخالق هو الله اذ حاكم للضرورة فيه كما ان  
 لاحكم لها في عدم التأثير بل كل منهما نظري محض الى الدليل فانه فقه الشبهة المورودة  
 صحتها من ان بديهية العقل كما يحكم بوجوده وصفه في العبد فارقة بين حركتي البطش  
 والارتعاش حكم بنبوت تأثيرها فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون  
 مذهب القدرة حقا وان كذب الاول يكون مذهب الجبرية حقا وعلى التقديرين فلا  
 توسط اذ لا حاكم للبيد في تأثير القدرة الحادث مع نبوت انتفاء بالقواطع بل حكمها  
 لسر الابل وان **وقد** صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصنف  
 يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى انه سبب مؤثر في حصول ذلك الصنف  
 اذ لا مؤثر الا الله بل بمعنى انه سبب عاقل لا يحكم الله في العبد قدرة متعلقة بالفعل  
 واما صرف الارادة وجعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة لله حتى يلزم الجبر بل هو  
 لذاتها فانها صفة من شأها ترجع الى احد المتين بل هو موجود من غير داع و  
 مخرج كما في ارادة الله فكما ان صدور الارادة من ذاته بالاجاب لا يوجب الجبر  
 افعاله كذلك صدور ارادة العبد من ذاته لا يوجب كونه العبد محجورا في افعاله  
 والاصل ان الله خلق قدرة بها يتمكن من الفعل والترك واردة نتج

احدها

احدها فان رجعت ارادة العبد الى الطرفين وتفرقت عليه تعلق قدرته وحرف  
 الالات والدواعي اليه تعلق ارادة الله وقدرته بخلق ذلك الفعل عقب ذلك  
 تعقيب ذاتيا بمعنى تعلق ارادة العبد بصير سببا عاديا لا بخلق الله فيه صفة متعلقة  
 بالفعل بحيث لو كان لها تأثير لا يقال ذلك الترتيب اما مخلوق لله فليزم الجبر واما ما  
 مخلوق للعبد فيكون خالفا لبعض افعاله لان نقول ذلك الترتيب من مقتضيات  
 الارادة وشأنها عرفت لا يقال في فائدة التكليف اذ الارادة متعلق باحد الطرفين  
 الطرفين بالضرورة لان نقول قد يصير التكليف داعيا لتعلق الارادة لا الارادة  
 تابعة للعالم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع بصير داعيا لتعلق ارادته وترجيحه  
 منصرف القدرة والدواعي اليه فيخلق الله الفعل بغيره عادة وباعتبار تعلق الارادة  
 الحرب على الداعي بصير فعله طاعة وسلامة للشواجب كما كانت الارادة تابعة  
 للعالم فاذا فعل فيهما لم يعلم فتجته لا يستحق الذم والعقاب واذا تعلق ارادته  
 بغيره وسرتم عليه مع العلم بغيره يستحق المأخذة وان لم يخلق الله ذلك القيمة بعد  
 سرتمه عليه لا يقال تلك الارادة حادثة فهي اما بارادة العبد فليزم التمسك اما بارادة  
 الله فليزم الجبر لان نقول تلك الارادة مخلوقة لله والعبد مجبور في نفس تلك الصفة و  
 هي لا يستلزم الجبر لان نقول تلك الارادة مخلوقة لله والعبد مجبور في نفس تلك الصفة  
 وهي لا يستلزم الجبر في الافعال الصادرة بتوسطها هذا الحصول ما ذكره الشرح في  
 هذا الكتاب وتحقيق خلق الافعال وفي شرح المقاصد الحق ما قاله بعض ائمة الدين  
 انه لا جبر مطلقا كما ذهب اليه الجبرية ولا تقويض مطلقا كما ذهب اليه القدرة ولكن  
 امرين امرين فان بعض الفضلاء ماله الى الجبر المتوسط كما يقول به الشيخ ابو  
 الحسن الاشعري وذلك لا الاختيار وكذا الفعل كلاهما مخلوق لله تعالى على هذا  
 المذهب فلا محيص من الجبر ولذا اورد عليه هذا الذي لم لو كان الاختيار امرام  
 موجودا في نفسه محتملا الى مؤثره لا يجوز ان يخلق امر اعتباريا لتعلق القدرة  
 او لوجه النفس او غيره ذلك من الامور الاعتبارية التي لا تحتاج الى الاجاد لم يكن

وهي القدرة مثلا

لان الارادة المخلوقة مطلقا من غير اختيار  
 ان يخلق متعلقة بالجنس والقابض مثلا

كما في افعال العباد فانها صادرة عنه  
 بآرادته المستقلة الى ذاته بالاجاب  
 والارادة صادرة عما في اختياره

منه في ما تشر به



فيلحق حصوله من العبد من غير لزوم خالقية العبد لانه ان شئ اذا لم يوجد لم يكن  
 مخلوقا بل الاقرب الى الطبع ان الكسب عبارة عن تعيين القدرة احد طرفي  
 الفعل والقدرة وان كانت مخلوقة لله لكن التعيين الحاصل من تلك القدرة  
 امر اعتباري يحصل من العبد بطريق الاستقلال من غير لزوم خالقية لانه  
 من الاعتبارية الغير الحاصبة الى الابد ودذلك التعيين والتزجج يسمى كسبا  
 وجود الفعل ارادة العبد واختياره فلا يذم وعليه بقبحه وصحة ويعاقب  
 بشا بكونه معصية وطاعة هكذا حقق المقام **قوله** وقيل يعني انه فرق بين صرف  
 القدرة وصرف الارادة لان صرف القدرة عبارة عن قصد استئصالها وذلك القصد  
 غير صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذي يجب القدرة عنده فيكونان متوحدان  
 لانه صرف القدرة متأخر بالذات عن قصد الاكساب لانه سبب عادي خلق القدرة  
 والمقدم غير المتأخر **قوله** وليس شئ يعني ان صاحب القيل ان اراد بيان معنى  
 القدرة بقصد الاستئصال فهو ليس شئ لانه يقتضي ان توجد القدرة في العبد ولا يكون  
 مستوعلا لان استئصاله موقوف على القصد متأخر عن الزمان لان قصد الفعل متقدم  
 الفعل بالزمان ولا تكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل  
 مقارن لاستئصال القدرة متأخر بالزمان عند القصد المقارن لوجود القدرة  
 مع ان الاشعري يقول انها مقارنة للفعل بالزمان لا قبله وان اراد بيان مقابلة القصد  
 فهو ليس شئ ايضا لانه تقدم الشئ باعتبار ذاته لا بآثاره كجسده وصفه  
 فيجوز ان يكون القصد من حيث ذاته مقدما على القدرة ومتأخرا عنه باعتبار  
 صفته ان بالنظر الى استئصال القدرة فلا يثبت مقابلة القصد كما في قوله رماه فقله  
 لانه الرمي باعتبار ذاته مقدم على الموت ولذا صح دخول الفاعل في قولك رماه  
 فقله مع ان الرمي متأخر عن الموت باعتبار كونه قتل فاعل هذا اليمر وجود  
 القصد لا وجود الفعل مع وجود القدرة فلا يلزم ان يكون ههنا مقصد متغا  
 براه ثم قيل لعل هذا القائل اراد بقصد استئصال القدرة جعلها متعلقة بالفعل

والا لزم الشئ على مقابلة

فلا اشكال عليه **قال المولى الحنبلي** هذا هو التعقيب الذاتي اي كون الفعل  
 عقيب مجموع صرف القدرة وصرف الارادة هو الذاتي وان كان بالنسبة الى  
 صرف القدرة الارادة زمانيا بل نقول ان هذا التعقيب سببه بالذات اذ خلق  
 الله الفعل متوقفا على صرف العبد قدرته عادي لا عقلي فاحفظه **قوله** والا ان  
 وان لم يكن التعقيب ذاتيا بل زمانيا لم تكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف  
 مذهب الاشعري **قوله** في لا شركة اي حبي في الشركة بما ذكره بلزم انه لا يكون الشركة  
 في مذهب الاستاذ لعدم افراد كل من قدرة الله وقدرة العبد لمجرد وبل مجموعهما  
 مؤثر في مقدور مع ان مذهب صهيبة فيج شركة من المعترلة لانه يدل على قدرته  
 ناقصة محتاجة الى الاعانة ومذهب المعترلة لا يدل على النقصان بل على انه تعالى  
 لا يخلق بعض الامور ولا نقصا في ذلك كما انه لا نقصان في عدم قدرته على المتعدي  
**قوله** وليس شئ لانه كلام المؤثرين اعني قدرة الله وقدرة العبد يتفرد بهما من  
 دخل في التأثير مع اننا لانم انه ايقع شركة من المعترلة لانه تأثير قدرة العبد في بعض الامور  
 يجعل الله وخلقه مؤثرة فيه ليس شئ من نفى دخل قدرة الله بالكلية وجعل العبد  
 خالق بالاستقلال والقياس على المتمتعات قياسا مع الفارق **قوله** ولا يجزى في  
 ملكه قيل الواو للحال وقيل عطفت على قوله دخل قدرة الله وهو اظهر في المعنى **قال**  
 والاستطاعة مع الفعل وكذا القوة والقدرة والطاقة والوج من ادفة هذا اهل  
 الكلام ومقارنته بهذا اهل اللغة وهي مع الفعل معية زمانية وانما قدمت عليه ذاتا  
 منزوعة نقدا العلة على المعالول هذا عند اهل السنة وقال المعترلة والفرار به و  
 كبرية الكرامية انها سابقة على الفعل وشبهتهم المنقول **قوله** خذوا ما آتيناكم  
 بقوة والاخذ بالقوة انما يتحقق باليد سابق على الاخذ لا مقارنا له ومن المعقول ان  
 القدرة لم تكن سابقة على الفعل لم تكن الكاف في حال الكفر القدرة على الايمان حقيقة  
 وهو مؤثر بالايدي في تلك الحالة فيكون الامر غير القادر وانه تكليف ليس الواسع  
 وانه منفي سمعا وعقلا اما السمع فنقول لا يكلف الله نفسا الا وسعها واما العقل

فان القصد الذي يجب القدرة  
 قصد الفعل وهو غير قصد استئصال القدرة  
 بان ذلك من المقتضى

فان القصد الذي يجب القدرة  
 قصد الفعل وهو غير قصد استئصال القدرة  
 بان ذلك من المقتضى



فان تخلف الثالث ما ليس من سعة خارج عن قضية الحكمة كتخليق الاعيان بالنظر  
 الجواب ان الاية تدل ان تلك القدرة ثابتة وقت الماخذ لا قبله فان الافتد يتعلق  
 بالقوة التي تقارن بالتي قبله **وقوله** فيكون الامر بغير القادر غير مستلزم الاستطاعة  
 على نوعين احدهما سلامة الالات وصلاتها بالقبول القدرة الحقيقية ولا خلاف  
 انها سابقة على الفعل وهي شرط صحة التخليق عندنا والى حقيقة القدرة التي  
 يتربط بها الفعل ولذا افسرنا الاستطاعة ههنا بما في سيرة احراز اسن الاستطاعة  
 بالمعنى الاول ببياننا لحل النزاع **وقوله** علة للفعل ان علة عادية وهي ما يدور عليه  
 الفعل وجود او عدمه كالنار مع الاحراق والشرط العادي ما يتوقف عليه تأثير  
 الفاعل على العادة لا حقيقة ولم يكن دائره كسبب الملاقي للذات فان تحقق البسلا  
 يستلزم تحقق الاحراق وبهذا سقط ما قيل انه لا يظهر الفرق بين العلة العادة  
 والشرط العادي ولعل المراد انها علة ظاهرية والجمهور على انها شرط ظاهري  
 انتهى وقيل ان الله تعالى خلق الافعال المحسوسة في الخلق على خلق القدرة وهو  
 يشعر بالعلية لا بعلة الشيء يقارن والقدرة ليست من احدى العلل الاربع  
 لانه العلة هو الله او العبد الا يرى الى قوله بفعله الافعال الاختيارية فجعل القائل  
 هو الحيوان فرجع معنى العلية الى معنى الشرطية على ان كونها بمعنى صفة مؤثرة  
 على وفق الارادة على ما شرهه الجمهور بنينا كونها شرطاً ولذا قال الهوى الله  
 الكسبي لم يظهر الى وجه هذا الكلام بعد الا ان يكون مرادهم من شأنها التأثير او  
 توقف التأثير على ما ينبغي **وقوله** وبالجملة اي سواء كانت الاستطاعة علة او شرطاً  
 هي صفة آه ومخرج العلم والجموع والارادة لا كلام منها السخوف عند فقد  
 الاكتساب اما الاول ان فلسفة على القصد واما الثالث فلكونها علة القصد  
 فلا تكون مخلوقة عند القصد **وقوله** فكان هو المقتضى آه وفيه انه لو كان كذلك كان  
 معاقباً بقصد فعل الشرع ان قصد فعل الشرع مفعول لم يعمل ويمكن كجواب  
 الحسنات بذهبن السيئات وكف النفس من فعل الشرع القدرة عليه بمجوسية

في خلق العلة  
 او الشرط حقيقة  
 وهو موقوف على القدرة الخلقية  
 حيث قال من ان القدرة الخلقية  
 انما هي وانما يورث الله فاعلم  
 متعلق بها بقدرة التاثير  
 كون شأن القدرة الخلقية  
 غير مستلزم عند اجابنا  
 لا يمكن ان يكون  
 بانفعل ان يكون  
 شأنها  
 التاثير

مقتضى قدرة فعل الخيرة مقدم العقاب على القصد لا بنافي استحقاق العقاب  
 على تضييع قدرة فعل الخيرة بل من علة كسبب قدرة الشر والشر والاضاعة  
 الحذر ذكره العصام ومنه بحث لما قال انما تمهد المعرفة ثم اعياى العلو في القوة  
 والنية هل يجاسم لا فقال بعضهم جاسم وبعضهم لا يجاسم والانه ان خطر  
 بباله ولم ينفذ ولم ينو ذلك لا يجاسم في انما كثر الازدواج في تلك الحظرة مما لا يمكن  
 الا حتم الزعنة واما اذا خطر بباله وانفذ ذلك ونبت عليه فانه يساوي في قوله  
 مع تواتر ابدوا ما في الغم والاضطرار بباله **وقوله** مع ان السمع والسمع  
 والنفوس وكل اولئك كانهن مسؤولا **وقوله** بانهم لا يستطيعون السمع بعين ان  
 الذم على عدم الاستطاعة مع ان عدم طائز في خارج عن قدرتهم لذلك التضييع وانما  
 الذم انما يلحق الانسان بعدم القدرة الحقيقية مع سلامة الالة لا بفوات سلامة  
 الالة لانه مجبوراً ذلك فيكون معذوراً فيه وكذا فقه انك لن تستطيع مع صبراً يعني  
 يعني لن تصبر مع سلامة سلامة الالة **وقوله** والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة  
 وقدرة وهو خلاف ما ثبت بالضرورة من ان وجود الافعال الاختيارية مقارن  
 لقدرة فلما وجه الى ان الحق ان هذا الكلام الرامي على ما يقول بتاثير القدرة  
 الحادثة والافعال لا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها ذكره العصام  
 والكسبي في بيان وقوع الفعل بلا استطاعة باطل بالبداهة لا بالدليل حتى  
 يحتاج الى ان يقال ان هذا الكلام الرامي لا يحقق وقيل ان الاستطاعة اما علة  
 عادية او شرط عادي فيستحيل وجوده بدونها عادية والجواب ان المراد عند  
 الحق ان الاستطاعة يجب ان يكون مع الفعل ولا يجوز تقديمها اصلاً فلما بدا  
 بجعل الكلام الرامي لانه لو حصل تحقيقه لزم خلاف جري العادة لا امتناع  
 تقديمها مطلقاً نعم لو كان المراد ان الاستطاعة تكون مع الفعل بطريق العادة  
 لا يحتاج الى جعله الرامياً ويؤيد الاول كلام الشافعي واذا كان الاستطاعة عرضاً وجب  
 ان تكون مفرقة من تدبير **وقوله** من امتناع بقاء الاعراض فلا نفق قدرة الله او هي

معه



نسبت من قبل الاعراض وكذا ترتيب وجود مقارنته القدرة للفعل على كونها عرضا  
 في قوله اذا كانت الاستطاعة عرضا بسقط قول المعترلة من انه يلزم حدوث  
 قدرة الله او قدم مقدوره ثم الدليل على امتناع بقاء الاعراض انه لو كان العرض قويا  
 لوجب قيام البقاء به واذا استحال قيام العرض بذاته استحال قيام البقاء به او  
 لا قيام بذاته يستحيل قيام غيره به ولانه لو كان باقيا لكان بقاءه غير بقاء الجوهر لا  
 منها متغايرة ويستحيل بقاءه شيئين بقاء واحد واحد ولو كان كذلك لجاز بقاء  
 القدرة مع فناء العالم ومثلا ولو جاز ذلك لجاز وجود القدرة ابتداء غير وجوده  
 القادر وان كان وما لو أدى الى حال محال ايضا **قوله** فاما قبل لو سلم هذا نظر في الم  
 المعترلة يعني لان اول استحال الاعراض في الزمانين كما سيصحح الله هذا المنع في  
 الاصح ولو سلم استحال بقاء الاعراض باعيا عنها فلا نزاع في امكان تجدد الامثال  
 عقيب زوال الاعراض فيجوز استطاعة قبل الفعل ويجوز وجودها عند الفعل  
 بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بالاستطاعة **قوله** فقد اعترضتم حاصله ليس  
 نفى وجوده مثل السابق داخل في دعوى الاشعري وفيه بحث اذ المذهب ان القدرة  
 قبل الفعل اصلا ومدعى المعترلة جوازها قبله لانه لا يلزم مثل سابق ذكره بعض  
 الفضلاء ويمكن دفعه بان المنفى عند الاشعري نفى تلك القدرة قبل الفعل والمنبئ  
 عند المعترلة جواز كون تلك القدرة قبله بل مذهبهم على ما في شرح المواقف ان  
 تعلق القدرة بوجودها قبل الفعل وبسبب تعلقها بالفعل حال حدوثه والالزم  
 ايجاد الوجود وفيه انه لا دليل على نبوت القدرة التي بها الفعل قبله فانما ثبت  
 انه كحدث مع الفعل لانه الاصل عدم **قوله** فليسكن البياني لهذه الدعوى فانما من  
 وراستها اذ الضرورة لم تشهد الوجود القدرة التي بها الفعل وقد اعترضتم بقاء  
 للفعل وهذا يصحح الزمان بعقول لوجودها قبل الفعل لكن لا يتم به الدلالة على  
 بقاءها واحاصل ان الاشعري لا يحتاج في دعوى كون الاستطاعة مع الفعل الى نفى  
 المثل السابق اذ قد حصل مقصوده بمقارنته الفعل لهذا المثل المتجدد سواء كان هناك

لا وجود

سأله

مثل

مثل سابق اوله لا نقول لا يمنع جواز حصول امثال السابقة بل يمنع وجوب ذلك فن  
 ادعى الوجوب عليه البياني **قال الشيخ** واما ما يقال جواب آخر لقوله فاما قبل لو سلم  
 انه وقوله لزوم التحكم فاذا الزم التحكم لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة مع انها على عادة  
**قوله** لا سيما ذلك على الاعراض والا يلزم قيام العرض بالعرض قال الشيخ ما  
 حصله عدم حدوث معنى فيها لا يدل على عدم تغيرها وبقائها لاجلها لاجل تجدد  
 حالة اضافية انتهى **قوله** يمنع كون تلك الحالة جزءا من القدرة المؤثرة فيعود ذلك  
 الى استكمال الشرائط فيندرج في النظر الا في **قوله** لا يقولون بامتناع القدرة  
 قال العصام فيه ضعف لما سبق من مذهبهم نقله عن شرح المواقف **قوله** ومن ههنا  
 اي من اجل جواز امتناع الفعل في الحاضر لانه لا يمتنع شرطه ووجوبه في الحالة  
 الثانية لتمام شرائطه وهذا البعض هو الامام الرازي ومقصوده رفع النزاع بين التوفيق  
 التوفيقى قال في المواقف قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ  
 الاحوال المختلفة ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل الفعل وتطلق على  
 القوة المسيطرة لشرائط التأثير برغمها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين بل هي  
 بالنسبة الى كل مقدور غير بالنسبة الى الاخرى لاختلاف شرائط وهي مع الفعل  
 ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المسيطرة لشرائط التأثير والمقتضى اراد  
 مجرد القوة فلا نزاع قال العصام وفيه بحث لان الاشعري لا يجوز وجود القدرة الع  
 الغير المسيطرة قبل الفعل والا لوجب الفعل بدونه القدرة لا امتناع بقاء الاعراض و  
 المعترلة لا يجوز ان يكون القدرة عليه مع الالزم ايجاد الوجود فزاد البعض تحقيق  
 الحق من غير تفيد بذهب وان وجود القدرة قبل الفعل حق بحيث لا يمكن الاستدلال  
 براهمة العقل **قوله** واما امتناع بقاء الاعراض دفع لما يجي على قوله والا فقبله  
**قوله** على مقدمات صعبة البيانية وهي ثلث مقدمات الاولى ان يقال ان بقاء  
 الشيء امر ذاتي عليه والثانية ان يمتنع قيام العرض بالعرض والثالثة ان يمتنع قيامها  
 معا بالحق ما بيانه المقدمة الاولى ان يكون الجوهر اول احوال وجوده بوصف

ويعلم ان البقاء هو كونه احوال وجود  
 وعدم زواله وهو عين الوجود مستقلة  
 وقيام العرض بالعرض مستغنى عنه  
 التمس العقل فلا حاجة الى  
 مستغنى عنه



بالوجود ولا يوصف بالبقاء ولو كان بقاء الجوهر نفس وجوده لما انفك وجوده  
 عن البقاء في الزمان الاول لانه اذا وجد جوهر ثم انعدم قول القائل وجد ولم يبق  
 ولو كان الوجود والبقاء واحدا لصار قولنا وجد ولم يبق كقولنا وجد ولم يوجد  
 او بلى ولم يبق فيكون تناقضا مع انه ليس كذلك **واما** ببيان المقدمة الثانية فقد  
 مرنا في شرح قولنا في من امتناع البقاء الاعراض **واما** ببيان المقدمة الثالثة فهو  
 انه لو جاز قيامها معا بالحل لزم التزج بلا مرجع لانه ليس حصل احدهما وصفا للآخر  
 ضربا يقال السواد باق اولى من العكس يقال البقاء اسود ووجه الصعوبة في  
 بيان المقدمة الثالثة انه يجوز ان يكون بين الامر من القائلين بالخصوصية ذاتية  
 بها بغير احد صفة لا حادثة والعكس **والحال** ان التزج بلا مرجع لا يجوز  
 ان يكون تابع شي في التحيز تابع شي آخر في التحيز ايضا خصوصية ذاتية بين  
 ذلك التابع وذلك الشيء الاخر او نقول لم لا يجوز ان التابع الشيء في الاخصاص  
 ان سعة تابع شي آخر في الاخصاص الناعت خصوصية ذاتية بينهما ووجه  
 صعوبة بيان المقدمة الاولى في قوله في الشرح **وحاصل** ان بيان المقدمة  
 المقدمة الاولى مبني على ان البقاء عرض وهو لم يبق هوام اختياره يجوز ان يتغير  
 يتصرف به العرض ولو سلم كونه عرضا فلازم امتناع قيام العرض بالعرض وان  
 بين المقدمة الثانية مبني على ان معنى القيام هو السعة في التحيز وهو لم يبق هو  
 الاخصاص الناعت **قال** **القول** **الحق** اي علة عادية وكذا قوله شرط عادي  
 فسنسها علة او شرط في اعم مذهب الشيخ لانه ينبغي من القدرة الحادثة التاخر  
**وهو** **ونك** **ان** **نقول** **في** **يكن** **السمية** **المذكورة** **حقيقة** **كامر** **وفيه** **ان** **القول** **بان** **من**  
**ش** **منها** **التاخر** **وان** **لم** **يستلزم** **القول** **بالن** **بالفعل** **لا** **يكن** **ايراده** **همنا** **ولم**  
**صحة** **بقوله** **ولكن** **وعقبه** **بقوله** **فما** **مل** **ش** **ير** **الى** **وجه** **الذم** **بمع** **وجه** **الذم**  
**واستحقاق** **العقاب** **في** **ترك** **الواجبات** **بمع** **عدم** **انها** **مادة** **ان** **لم** **يكسب** **القبيل**  
**هو** **تضييع** **القدرة** **فعل** **الخبر** **بترك** **العقد** **اليه** **وهذا** **ممنوع** **علم** **ان** **عدم** **الفعل**

وادامكم السلام  
 في كل وقت  
 بالعرض والاضطرار  
 بالعرض والاضطرار  
 بالعرض والاضطرار  
 بالعرض والاضطرار  
 بالعرض والاضطرار

متعلق

متعلق الارادة والارادة بل هو متعلق بعدم الارادة على صلاحيته كما مر **واما** اخذ  
 من يرى ان عدم مقدور فوجه استحقاق الذم والعقاب في ترك الواجبات  
 كسبب القبيح لعقد فعل الشر وهو القدرة اليه لا تضييع فقط **واما** في ترك  
 الواجبات بعدم الاتيان لانه الترتيب بعينه كف النفس عنها عند تهيئك الاسباب  
 وميلها النفس الى فعل المنهي حاصل بغير الارادة والقدرة بالاتفاق كما ان  
 كف النفس عن المنهي عند تهيئ الاسباب والميل الى فعل الواجب واستحقاق الذم  
 والعقاب فيه كسبب القبيح بالاتفاق **وهو** **وهو** **لا** **يأينا** **في** **اي** **كون** **التضييع** **سبب**  
 الذم والعقاب لا ينافي في ان يكون وجه الذم في فعل المنهيات شيئا وهو صرف القدرة  
 اليه على ما ينبغي في قوله وصحة الاستطاعة تعتمد آه حيث قال في الاخر  
 قدرته الى الكفر وصح باختياره **واما** قلنا انه لا ينافي في ذلك لانه ترك الواجب  
 وان كان من المنهي الا انه من التروك لا من الافعال يجوز كون وجه الذم والعق  
 والعقاب فيها متغايرين **وهو** **لا** **دخل** **للاستطاعة** **اي** **لا** **تأثير** **لها** **فيه** **فلا** **يرد** **فيها**  
 علة او شرط عادي للفعل مستحيل وجوده بدونها عادة فتدبر **وهو** **فلا**  
 نقض مقدرة الله الى اذا كانت مقارنة القدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء  
 الاعراض لا يرد النقض مقدرة وتقدير النقض انه لو كان القدرة مع الفعل لا يمكن  
 يلزم حدوث قدرة الله او قدم مقدوره اذا عرض كون القدرة مع الفعل فلم  
 من حدوث مقدوره حدوث قدرة ومن قدم قدرة قدم مقدوره وكلها على ما مل  
 بل مقدرة الزلية ومتعلقة بالازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدوراته  
 قبل حدوثه ولو كانت مستغنة في القدرة الحادثة لكانت مستغنة في القدرة الاله  
 القدية ايضا كذا في شرح المواقف **وحاصل** الرفع ان القدرة الحادثة غير باقية  
 لانها من الاعراض وهي مستغنة البقاء **والا** **لزم** **قيام** **بالمع** **بالمع** **ولو** **كانت** **قبل**  
 الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة بخلاف القدرة القدية فانها فيه ازلاو  
 وابد فلا يلزم من تقدمه على وجود المقدور محذور **وهو** **وحاصل** **اي** **حاصل** **الجواب**







الكسلى اذ لا سلامة الاسباب تمكن العبد من القصد الذى يخلق الله القدرة بجملة  
 عادة **قال الشيخ** تسليما اه فان ثبت القدرة صلاحة للضدين وان استطاعة  
 مع الفعل فالوجه في الجمع بين الكلامين هو ما ذكره الامام الرازي وقد استحسنه  
 مولانا بعض نقايته ونسب الى المحققين ذكره الكسلى ويمكن ان يكون للعلماء  
 الى حقيقته بالقدرة سلامة الالات ويمكن كلام الحق تحرير القول الامام ايضا  
**قوله** لا يتصور فيه نزاع فيه ان الاثر لا يجوز تقديم القدرة لاستتباع بقا العرض  
 فالوجه ان يقال برده اى يلزم بقا العرض واعلم ان القائلين بتقديم القدرة على الفعل  
 اتفقوا على انها مقصود للضدين واما القائلون بانها مقادير للفعل فمنهم من  
 قال انها لا تصلح للضدين وهو قول عامة الاخرى وجميع المتكلمين اهل الحديث  
 وقال ابو حنيفة انها تصلح للضدين على سبيل البدل وبما بعد في ذلك القائل من الا  
 شعية وابو العباس ابن شريح من اهل الحديث وابن الزاوي من اهل الحديث من قال  
 انها لا تصلح للضدين ان قدرة الالهيان شتى بواقعها وقدرة الكفر شتى خذلانا ولو  
 صلحت لهما الصلح اذ لا ياتي بالتوفيق الكفر وبالخذلان الايمان ولا الجمع بين الضدين  
 حال وجود القدرة غير ممكن ولا يبقا لهما بعد الصلح الى احدى المقصودين الضدين  
 آخر واما حجة ابو حنيفة ومن تابعه فمن ان كل سبب من اسباب الفعل يصلح للضدين  
 كالتسليم يصلح للصدق والكذب واليد الجبر والكسر فكذلك حقيقة القدرة التي بها  
 يحصل الفعل لا انها اذا صرفت الى الطاعة سميت توفيقا واذا صرفت الى المعصية  
 المعصية سميت خذلانا لا يوجب اختلاف في ذاتها كوضع الجبهة على الارض اذا  
 كان قد سمي طاعة واذا كان لغير الله سمي معصية وحقيقة الوضع في الحالين  
 واحد لا اختلاف بينهما بل لا اختلاف في حيث الاضافة الى الامر والنهي وقصد  
 الفاعل وقولهم الجمع بين الضدين غير ممكن ولا يبقا للقدرة بعد الصلح الى  
 احدى المقصودين الضدين آخر غير وارد على الامام لانه قال صلاحة لهما على سبيل  
 البدل لا لاطلاقه فان كان كغيره لو اشتغل بالاعمال بدل الشغلة بغيره فيمكن

والاشترى لما قال ان الفعل ياتي  
 بالفعل وانما لا يقبل للضدين  
 ووجه في الجمع بينهما

واستثناء القدرة من بين  
 الاسباب ليس الا على كمال  
 في القدرة بدو مسلكه

الحالة يحصل الايمان بتلك القدرة فيمكن قداره الالهيان الاله ضيق القدرة  
 بصرفها الى ضد الايمان وهو الكفر فينبغي التكليف الكافر تكليف القادر لا الغير القادر  
 غاية انه ضيق قدرة بصرفها الى الضد فكانت الحاشية بصرف القدرة الصالحة  
 للامور ولغيره الى غيره كذا في الكفاية والشرح القديم للعدة **قوله** في الضدين  
 وقلب الخفايق اه وهذا مما اتفق على عدم جواز التكليف به على ما هو المشهور  
 وكلام الموافق مذهب فخرية يعبر بالخطاف وتارة بان اتفاق ولذا قيل ان هذه  
 المرتبة جائرة عند البعض واما الممكن من نفسه المستمع من العبد عادة خلق الاجسام  
 وحمل الجبل والصعود الى السماء فعدم وقوع التكليف به متفق عليه واني الخلاف  
 في جوازه واما ما يلزم بناء على ما علم الله او اراد خلافاً للتكليف به واقع  
**قوله** ثم عدم التكليف بما ليس في الواسع متفق عليه اعم مما كان ممكنا في نفسه او مستغاضا  
 وانما النزاع في الجواز في جميع هذين الضدين وهو صحيح على ما يشوبه كلام الموافق  
 وخص المحنة **قوله** ما ليس في الواسع بما كان ممكنا في نفسه غير ممكن من العبد لقوله  
**قوله** في النزاع كما هو الموافق للمشهور ولما اشوبه كلام الموافق والاتفاق عدم  
 جواز التكليف بالمرتبة الاولى مما لا يطاق وانما بقوله ثم عدم التكليف به الى ان الزمان  
 في قوله ولا يكلف العبد غير حفظه ولذا اجاب عما كان في صورة التكليف بالاطلاق من  
 النبوة ولا تخلفنا به الا في الاول للتجيز لا للتكليف على ان الملائكة يسواهم اهل التكليف  
 وبان الثاني بمعنى الا يصلح الالبان من العوارض والعقوبات والبلايا وهذا المعنى  
 المذكور في غير القاصح لكن قيل المناسبات بسبب عدم تحمل العوارض والبلايا مطلقا  
 ولا يناسب بسبب عدم تحمل مالا طاقته به وقيل القاصح في تفسير الآية او منه السجدة  
 التكليف التي لا تنفي منها الطاعة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطاق  
 والا على سبيل التخصيص عنه **قال** اعصام ان العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه بما ليس  
 الواسع مما لا يطاق اليه الاخبار فلذا استدلى عليه بقوله لا يكلف لغيره الا وسعها لكن  
 الدليل ان يتم لو لم يكن الزمان المستعمل مراد لم يكن المضارع المنفي لغيره المستمر او

عصام



بيانها من شرط الاعتقاد انتهى **فعل** لانه لا يفهم مني من الله هذا لانه صحة التكليف بالمشية  
لذاته ايضا كما افترقه بعضهم كما عرفت بالمكن فقط كما هو رأي بعضهم حيث قال  
لم يجوزوه لا متنازع **قال** لا وقد يستدل بقوله لا يكلف لا يكلف نعم **فعل**  
سرها على نفي الجواز ونفي بغيره انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه **فعل**  
نكتة ثابته هذه النكتة وسماها نكتة لاحتياجها الى وقت نظر في آخرها  
ودفعها المحقق بالفتق وهو انما هو الوجه لزم ان لا يجوز تكليف امثال ابي هيب بالايان  
لانه علم انهم لا يؤمنون واجبر به وقيل بحج لانه في علم انهم لا يؤمنون ايماننا في  
كيف وكل واحد يؤمن عند الناس الا انه لا ينفقه ايمانه ويمكن دفعه بانه كل واحد  
مكلف بالايمان قبل التماس ذلك لو كان الايمان المكلف به مطلقا لكان بالايمان عند  
الايان ممثلا لما كلف وخارجا عن هذه الامور على ان البحث لا يجري في التكليف بال  
الاستحالة مع علمه بانه لا ياتي بها اصلا ويمكن حكمها بغير ما ذكره الشافعي في قوله  
تقدر وقوة لا يلزم كذبه اذ قد يبر وقوة سئل من كونه خبره مع انما يعلم ما هو الواقع  
الواقع ويجبر عنه **واما** اجبر عنه عدم ايمانهم لانه الواقع حتى لو كان الواقع ايمانهم  
لا يجبر به لا بعدم ايمانهم ذكره عصام اعم ان المنفعة ذهبوا الى ان التكليف  
بما لا يطاق لا يجوز من الله مع ما في الكفاية لانه تكليف العاجز لفسد التكليف الا انما ينظر الى  
وحقيقه ان حكمة التكليف **اما** اداء المكلف به كما رأى المعنونة **واما** الابتلاء كما هو  
مذهبهنا وكل منهما لا يمكن فيما لا يطاق **اما** الاداء فقط **واما** الابتلاء فطمان التكليف  
الزام فعل فيه كلفة الفاعل ابتلاء ان يثاب والاياعاق **وكذا** انما يتحقق فيما  
يستطيعه حكم سلامة الالة **وقالت** الشريعة انه يجوز وشبهتهم من حيث الظن  
وهو قول ما تكلف بقوله تع ربنا ولا تحمنا ما لا طاقه لنا به ولو لم يكن بخير لم يكن  
لهذه الدعاء مع كانه قال لا تفعل بنا ما لا يجوز لك ان تفعل وكذا قوله عليه السلام  
ان الله يقول للمصورين يوم القيمة ما خلفتم وكذا قوله عليه السلام من تخلفكم  
كاذبا ذبا كلف العقد بين شعيرتين وليس يعاقب وكل ذلك يستحيل من العبد ومع

فلا عليك نظره فليكون بين  
طلب الحق منه من العبد  
فما اكد على الواقف **مسألة**

فالمعترضة قالوا بالبقاء العقل كما  
كانت الشريعة فان كان كلف الا في لفظ  
المصنف والزمه المشي الى قطع البلاد  
وعنده الطول الى التماس على سبيلها وفي ذلك  
من بداهة العقول وكان كلام الخادم الذي ذكر  
في كونه سحرنا  
**مسألة**

ذلك

ذلك ورد التكليف **واما** القول منه ان التكليف تصرف منه في عبده ولما ليك والدة  
تع عليهم ولا ينافى بانه يجوز من الله سواء اطلع العبد او لا والجواب ان قولنا ربنا  
ولا تحمنا الالة معناه ان يلقى على عبده جدارا وجيلا فيكون تعذبا بعد ابل لطاقته له  
على ذلك ميتة فلما جرم صحة الاستعاذة عنه **واما** امر الله المصورين بالاحياء  
وكذا الامر بعقد الشعيرتين لمن علم كاذبا فليس التكليف بل هو نوع تعذيب فانه يلقى  
في دار الآخرة وليس بدار التكليف **واما** قولهم التكليف تصرف من الله في عبده  
وله ولاية نافذة قلنا نعم ولكنه حكم لا يفعل على خلاف قضية الحكمة كما ظاهرا  
على يد النبي وسعد بن الربيع بعد البعثة والارسله عندنا لما لم يكن حكمة لا يجوز نسبة  
الى الله فكذا هذا فاحفظ ذكر هذا التفصيل في الكفاية للامام الهام الصابوني **قال**  
**المولى الحسين** المراد سلامة اسباب المكلف وصفا اضافي **فعل** وصفا اضافيا  
حاصل ان المكلف وصفا بحال متعلقه وهو ان اسباب سلامة وهو كون اسباب سلامة  
على الافة اذ هو ليس وصفا ذاتيا للمكلف بل من احوال نفسه **واما** بلفظ محل لفظ  
الاستطاعة ولفظ ذاتيا للمكلف بل من احوال نفسه **واما** بلفظ محل لفظ الاستطاعة  
وبلفظ المفصل لفظ سلامة السباب كانه لما قيل اذا كان المراد سلامة اسبابه  
يلحق وصفا اضافيا والاستطاعة وصف ذاتي فلما يصح التفسير اجاب بالمنع فقال  
وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا م وفي آسناده بقوله والام بصفة آه مصادرة وان  
امكن دفعه ولما قيل ان الاستطاعة وصف ذاتي ولذا اشرت بقوله ذو سلامة  
اسبابه اجاب عنه فقال وقد قلنا ذو سلامة اسبابه بغير صحة الحمل لا صحة التفسير  
ومنه من قرر هذا الكلام بقوله والتوجيه جواب الشبهة بانه سلامة اسبابه وصف ذاتي  
للمكلف لانه كما ينصف بالاستطاعة ينصف بذلك حيث يوافق سلامة اسبابه  
فيصح تفسيرها بها فيرد ان الاستطاعة وصف ذاتيا م والام يصح تفسيرها بسلامة  
لانه وصف له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالاضافي وان قلنا  
ذو سلامة اسبابا فليزيد حملها على المكلف لا كونها وصفا ذاتيا لا يفيده غير الاستطاعة

حج



بذلك ثم افترق وتصلف في صورة الاعتذار بقوله هذا ما كان يحاطر الكليل وكان  
 اسبابه وصفها ذاتيا لم يقل به احد ولم يقبله ذهن من الازمان فكيف بين التوجيه  
 عليه ولذا لم يذكره احد من ارباب الحواشي فتدبر **قوله** بعض الافاضل وهو السيد  
 يعني ان تقبل الاستطاعة بسلامة السبب وان وقع في كلامهم الا انهم لم يقصدوا  
 معناه الصريح بل استحووا في ذلك ومقدروا ما يفهم منه ان يكون بحيث سلمت  
 اسبابه واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة صفة المكلف والسلامة ليست صفة  
 له فلا ينفصلوا بما ذكره في تعريفها معنى بل هي صفة اخرى كونه بحيث سلمت اسبابه  
 ودلالة سلامة السبب على هذا المعنى الحق واضحة وكذا الكلام في امثاله من صفته  
 بحال متعلقة بحقوقنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم اليه واحق مطابقة  
 الواقعة اياه هذا خلاصة ما ذكره في حواشي شرح التلخيص وقد سبق في صدر الكتاب  
 ما بحث صدق الجزم فتدبر في اولوية حمل مثله على التمسك بالسلامة اسبابه  
 وكونه بحيث سلمت اسبابه عبارات بل كل منها وصفا اضافيا يوضح للمكلف بالقياس  
 الى الغير فجعل احدهما وصفا حقيقيا دون الاخر فرق على الانصاف فتدبر **قوله** والسر  
 فيه جواب السؤال عن الجواب مع سلامة السبب لعدم القدرة الحقيقية وتكرر  
 الجواب ان هذا الجزم مضمرة فاما سلامة السبب مع القصد الى الفعل فيكون من جانب العبد  
 لانه الله اجري عادية على خلق القدرة في العبد بعد سلامة السبب والقصد الى  
 الى الفعل **باب في بيان ما لا يمكن في نفسه ولا يمكن في نفسه ولا يمكن في نفسه**  
 ثلاث مراتب ما لا يمكن في نفسه ولا يمكن في نفسه ولا يمكن في نفسه  
 ما يمكن من نفسه تعلق بعدمه عليه **قوله** او ارادته **قوله** والاولى لا يجوز ولا يقع تكليف اتفاقا  
 ان نية لا يقع اتفاقا ويجوز عندنا خلا للمعتزلة والثالثة يجوز ويقع بالاتفاق  
 فلهذا توجيه ما قبل تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري **قوله** ولا يقول له لا بعد ما من  
 المراتب نظر الى مكانها في العبد في نفسه وقد يوجب ايضا القدرة الحادثة غير مؤثرة و  
 غير سابقة على الفعل عينه فيكون لا يطاق به **قوله** الاستعداد وفيه بعد لانه يستلزم كون  
 كل

كل تكليف وهو لا يقول به **قوله** والاولى لا يجوز ولا يقع تكليف اتفاقا  
 اي من المحققين من اصحابنا لانه روي عنه الامام الحارثي والامام الرازي جواز  
 التكليف بالمال بل وقوله مستدلان بما سيذكره المحقق من قوله وقد يقال  
 ايا لطلب وقد نسب الى الاشعري ايضا لانه قد ذكره العبد في نفسه وانما مع  
 الفعل والتكليف قبل فلا يكون قبل الفعل فلا يكون حين القدرة والحال ليس  
 واستدلوا بانه لو صح التكليف بالمال لما حصل له الحصول واللازم لان طلبه من  
 تصور وقوة لا لا يتصور تصور وقوة اذ لو تصور تصور وقوة لم يتصور تصور وقوة  
 على خلاف ما هيته في ثبوتها واللام يمكن مستغلا لذاته وهذه الصور الاربعية با  
 بانه ليس بزوج **قوله** والثانية لا تقع اتفاقا بشهادة الايات والاستقراء لانه  
 يجوز عند الجواز ان يخلق الله فيه قدرة على ذلك على خلاف العادة ولا يلزم من  
 لزوم جواز تكليف الجواز لانه ليس محل التكليف لعدم لزم الخطا بخلاف العبد  
**قوله** والثالثة يجوز ويقع بالاتفاق لانه لو لم يقع التكليف به بعد عاصيا من ما  
 مات على كفره ومن اجرة الله بعدم ايمانه **قوله** فهذا توجيه اي قول ان التكليف بما  
 يتعلق عليه ارادته بعدمه واقع توجيه ما قيل ان تكليف ما لا يطاق واقع عند  
 الاشعري وليس المراد ان التكليف بالممتنع لذاته وما لا يمكن من العبد واقع عنده  
 كيف وهو مخالف لقوله لا يكلف الله نفس الا وسعها والشهادة الاستقراء **قوله** ومن  
 لا يقول به جواب سوال كانه قبل اذا كان مراد الاشعري ما ذكره فلا معنى الخلاف فيه  
 فانه وقع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل الجواب ان من لا يقول بوقوع تكليف  
 ما لا يطاق لا يجد هذه المرتبة الثالثة ومن انبى على اطلاق نظر لانه يمكن في  
 نفسه من العبد **قوله** وقد يوجب الى توجيه ما قيل بانه آه فيكون التكليف ما لا يطاق  
 بهذا الاعتبار وقد تم تقديم **قوله** **باب في بيان ما لا يمكن في نفسه ولا يمكن في نفسه ولا يمكن في نفسه**  
 ما ليس الواسع المرتبة الاولى الوسطى بقرينة قوله في النزاع في الجواز لان النزاع  
 ليس بالاجواز لان في المرتبة الاولى لا يمكنها لا يجوز اتفاقا ولا في الثالثة لانه لا يمكنها

وجوب من الاشعري في الاتفاق



واقعة اتفاق **وهو** وكذا تأخذ حواشي اي كذا تأخذ كلا القولين اي قوله  
عدم التكليف في السبب الواسع وقوله اي النزاع في الجواز على الاطلاق بحيث  
يشمل المرتبتين الاولى وتبين ولا يفسرهما بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه ان يكون  
الحكم بعدم الوقوع في النزاع في الجواز في جميع مراتبه اذ المفروض انهما اخذا على  
الاطلاق لا على العموم والشمول الاطلاق لا يستلزم العموم لا على الإطلاق وهو  
لحظة من الحقيقة فالحكم بعدم وقوع تكليفه لا يطاق وبالنسبة الى الجواز  
لا يستلزم ان يكون في جميع مراتبه الا يرى ان من قال اطلع رجلا لا يلزم منه ان  
مرابطا طعم جميع الرجال بل انما هو المحقق في قوله قال ههنا وكذا تأخذ حوا  
اي الامكانين المشبب والمنشأ على الاطلاق اي بدو التقييد بكونه في نفسه لانه  
ان اخذ حوا على الاطلاق ولا يستلزم الشمول اي غير التقييد بالمتنوع فلا  
يمكن ان يشمل المتنوع وكذا لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد لانه ذكر عدم النزاع في  
وقوع التكليف اول لانه لا يجد مما لا يمكن منظر الى مكانه من العبد في نفسه ثم قال في  
مالا يخفى **وهو** وقد يقال ان ابا لهب قال عام الحرمين في شرح الاثر فانه  
قل ما جوزه قوة عقلا من تكليف الحال هل اتفق وقوعه شرعا قلنا قال شيئا ذلك  
وامع شرعا فان الربيع امر ابا لهب ان يصدق آه وكذا قال الامام الرازي  
في المطالب العالية ان الامر بتفصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر  
يجمع الوجود والعدم **وهو** اذا عان ما وجد في نفسه خلافا في اذعان شيء في  
من نفسه ذلك الشيء خلافا ذلك الاذعان يعني ان الشخص اذا كان مقصدا كان  
مقصدا في علمه علمه ورياء فلا يمكن في المقصدين بعدم المقصدين لانه كيدي باطنه فله  
وهو التصديق بل يلقى علمه مقصدا في موجب التذنية في الاضار بانه لا يصدق في وقوع التكليف  
بالمرتبة الاولى اي المتنوع لذاته ففصل عن جواره **وهو** جواز ان يخلق اي جوار ان  
يخلق الله العلم بالاذعان ولا يجد في نفسه خلافا اذ وجد ان مخالفة الشيء للشيء  
الذي هو العلم بها يتوقف على العلم بالحقين ولا يلقى مستغنى في نفسه نعم ان

خلق

خلق العلم بالعلم ضروري لا يخلق عند الالتفات عادة فهو متمنع عادي فيكون  
من امر التوسط وفيه انه يلزم ان يقع التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه لا يقع  
لما بين سابقا وفيه ايضا ان المكلف به يحصل الايمان وهو ممكن في نفسه امتناع  
لتعلق علمه به بانه لا يؤمن واخاره عليه السلام فهو المرتبة الثالثة لا من الاولى  
ولامن الوسطى الا ان يقال الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف بالتصديق  
على التعيين كذا في نسخة امما صدق لكن برده عليه ما ذكره المحقق بقوله والذين هم  
**آه** **وهو** والذي يحسم يعني ان الايمان هو التصديق الاجمالي ان كل ما جاء به  
مفوض ولينس هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب استحالة واما التصديق  
التفصيلي فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين التيقين هذا  
خلاصة ما ذكره في نسخة المواقف وفيه انه لا يكون مع الامر بالايمان أمورا فاما علم  
اجمالي اجمالا وفيما علم تفصيلا تفصيلا فيكون ابا لهب مكلفا بالتصديق بانه  
لا يصدق تفصيلا اذ اعلم تفصيلا وهو مستحيل لانه ان هذا الجواب يدعي الشبهة على  
الوقوف لاجل الجواز اذ وصول ذلك الخبر اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن **وهو** اذ بينه  
اختلاف الايمان مع الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها كذا في نسخة  
ولذا قال شارح المقاصد وهذا الجواب في غاية السقوط انتهى وذلك انتهى  
اذا اورد الخبر المذكور على ابي لهب فاما ان يرد او شك فيه او يعقده والا فلا  
يستلزم رد كلام النبي عليه السلام او الشك فيه والثالث ان لم يكن مطابقا لا  
لواقع لزم كذب النبي عليه السلام واما كانه مطابقا للواقع لزم انتفاء الايمان  
مع انه مكلف به فلمزم المحذور السابق **وهو** لو صح هذا التقرير ما ذكره الشارح  
بقوله وحكمها نقض تفصيلي منع للملازمة وما ذكره المحقق نقض اجمالي وقصور  
ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه قد خلف الحكم عنه في مادة مثل ابي  
ابي لهب حيث وقع التكليف بالايمان مع جريان الدليل فيه بانه يقال انه لو كان  
جائزا لزم من فرض حاله لزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله حيث اخبر عنه



٥٦

فصل في هذا ان الضيق في قلبه قد كان

قال العصام ويمكن دفعه بالتمكين من عدم الحصول انه لو لم يتعلق الارادة  
به فل الحصول لم يحصل وفي التولد لم يتحقق ذلك لانه يتحقق بعد  
تحقق السبب مع ارادة عدم تحققه نعم يمكن ان لا يتحقق التمكن من حصولها  
لان لا تمكن من الحصول فيكون الحصول با ارادة التمكن فان الارادة ما به  
ينزج احد طرفي المقدرين ليس يرجح بالارادة ليس بمقدور الا ان ما ذكره ظاهر  
فلذا اخاره **قال** لا كازمة المعترلة اي غير الكعبة فان عند الميت مقبول  
باجله ومعنى ان الله قد قطع عليه الاجل انه اقدر القائل عليه حتى قطع عليه الاجل  
فلم يصير الى الاصل والحاصل انه الموت لا يتقدم على الاجل عندنا خلافا للمعترلة وما  
شرح المحققان القائل قطع عليه الاجل لانه موت المقبول عند عدم فعل القائل بطريق  
التوليد لا يصح فيه لفتحة فهذا الذي قطع عليه الاجل ولم يتركه لستوى كماله كايقال فلان  
قطع علينا الطريق على ان نمراد بالاجل جميع مدة حيوتهم كقولك اجل الدين شهران  
لا الوقت المقدر لموته كقولك اجل الدين راس شهر ذكر الاستدلال وفيه ان هذا المعنى  
وانما ناسب في الاجل الذي في قولهم ان الله قد قطع عليه الاجل لكنه الانسب  
قولنا والمقبول مثبت باجله هو المعنى الذي اختاره الله تعالى **واذا** اجابنا بجملة  
فذكر هذه الاية مقدرة بقوله لكل امة اجل وتعيين لكل لا يستلزم تعيين لكل  
من تلك امة وبهذا الاستدلال **بكت** **وقد** احتجت فيما نهم ادعوا الضرورة  
وما ذكرنا من نهايات الاية انما زعم منهم بل ما ذكره حجة والالم لكن ما ذكر من  
نافع الاية دفع المبهة لا ينفع ولم جواب آخر للمعنى الفاضل **واجيب** ايضا بجمهور  
المعترلة لما كانوا على القول بالتوليد والسند لولعيلهم وكانت هذه المسئلة من  
من باب التوليد جعل ثالث راجع الوجود المذكورة احتجيات لا منبها **قول** **والجواب**  
عن الاول حاصل على ان الله لم يقدر الاسبعين لكن سبب طاعة بفعلها بما لا  
لا يزال معلومة لها في الازل لانه قد رار بعين على تقدير وسبعين على تقدير  
حتى يؤل الى القول بتعدد الاجل **واجيب** ايضا بما المراد الزيادة والنقصان

قال الامام الصلابون في الكفاية قال الكعبى  
 المقبول لو لم يقتل مات من سخطه باطل انتهى  
 مسام  
 وهذا القول من ابى البرزى كذا في المقاصد  
 لكنه مخالف لما في الكفاية مسام



بحسب الخيرة والبكرة واجيب بانه بالنظر الى ما اثبتته الملائكة في اللوح فقد ثبت  
 فيه شئ مطلق وهو في علم الله مقيد واليه لا شارة بقوله فيو الله ما ثبت وثبت  
 وعنده ام الكتاب **قال** الله جل جلاله القتل والموت يعني ان المقتول غير ميت  
 عند الكعبة لا القتل فعمل العبد والموت فعل الله مراده ان فعل العبد قوليا ومنه صفة  
 بلا الحار القضا والقدر في افعال العباد واما عند جمهور المعتزلة فالمقتول ميت قبل  
 الوقت المقدر لموته حتى انه لو لم يقتل لامتد صوته الى ذلك الوقت البتة فلما بين  
 عدم معين بل الموت فيه قطعا وهذا يناسب الخارج القضا والقدر في افعال  
 العباد **وقد** موت الموت عدم الحيوة عن شئ ان يكون حيا والظاهر انه  
 عدم الحيوة عن انقضاءها وعلى النفي من ان تقابل بينهما تقابل العدم والمكان  
 وقبل كيفية وجودية خلقها الله في الحي فلو صدق الحيوة لقوله في خلق الموت والحيوة  
 والخلق بمعنى اليجاد فلا تصور الا في الوجود والجواب ان الخلق في الالة بمعنى التقدير  
 ووجه اليجاد والتقدير الامور العدمية جائز كقدر الوجوديات كما في شرح المواقد  
 والبيان ان الله بقوله مبني هذا كاسبق **وقد** الغلبة بين قول الرطوبية البرزخية  
 وبين قول الدهن للفتيلة المشتعلة وكما انقصت بتبخرها الحرارة العنبرية في ذلك  
 واما ام الحنفية والشافعية والحرزونية انقضاء السراج عند فناء دهنه حصل  
 الموت الطبيعي ويختلف باختلاف الاممجة وهو في الان في الاخلاص تمام مائة  
 وعشرين سنة وقد يورث من الافات مثل البرد الجهد والحر المذوب والواحد  
 وسود المزاج يخرج عن صلوه لقبول احوال الحيوة اذ شرطها اعتدال المزاج فبذلك  
 بسببه فذلك هو الاجل الاجزائي والظاهر ان النزاع بيننا وبينهم لفظي وكذا بيننا  
 والمعتزلة انما قالوا بالقدر فثبت **قال** الحنفية حاصل النزاع ببيان الفرق بين تقدير  
 اجل السنة ومذهب المعتزلة واثارة الى دفع ما يقال اذا كان الاجل زمانا  
 بطلان الحيوة في علم الله كما المقتول ميتا باجله وان قيد البطالة بانه يترتب عليه  
 فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على

والقد لا يشك ان الله لا يشك في القضا  
 يجعلوا اعتدال المزاج واطراف الحرارة  
 الرطوبة وظن ذلك سزاو حقيقته ليعاونه  
 ونحن نجعلها سببا لاجل ما مضى  
 كما ذهب اليه بعضهم في النزاع  
 فانوا ان الله يعلم كنهه قبل وقوعها  
 كما هو المشهور منهم او  
 القضا والله اعلم  
 والاشارة

ما يراه الاستاد وكثير من المحققين وتقرر الدرع ان المراد باجله المضاف زمانا  
 بطلان الحيوة بحيث لا يخلص عنه ولا تقدم ولا تأخر فاذا جاء اجلهم الالة وخرج  
 الخلاف الى ان هل يتحقق من حق المقتول ام المعلوم في حقته ان قتل مات والا  
 يعبر عن كذا في شرح المقاصد يعني المراد زمانا بطلان الحيوة في علم الله لكن  
 لا مطلق بل حاصلا وقدرته بطريق القطع ولا يلزم من عدم تحقق ذلك في  
 المقتول تخلف العلم عن المعلوم طوارا يعلم بتقدم موته بالقتل مع تأخر الالة  
 جل الذي لا يمكن تخلف عنه **وقد** على الجملة الشرطية والمعنى الكلام اتم اجل لا  
 يستقدمون عليه واجاب عنه بعض الافاضل بانه قوله ولا يستقدمون عطف  
 على الجزاء وجموع المعطوف والمعطوف عليه كناية عن معنى انهم لا يستطيعون  
 التعبير لاجل ومن هذا قولهم كلمته في رد علي كوداء ولا يبقيا **وقد** ولا  
 رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقيل لا يستقدمون في حال من فاعل جاز  
 وقيل المراد بالوقت الموضع مثل السنة التي وقع فيها الاجل والموت  
 المراد بقوله ولا يستقدمون عدم التأخير والتقدم بالنسبة الى الزمان المسه  
 الشخص الذي وقع الاجل فيه وقيل المراد اذا علم الله اجل شخص او اراده لا  
 لا يتأخر اجله عنه ولا يتقدم عليه ونقد م على زمانا معين فيه مقتضى علم و ارادة  
 وانه كما لا يمكنه ان يتحمل في بادي النظر وهذه الوجوه الثلاثة لا تكون كل  
 وعطف الشرطية على غيرهما وبالعكس كثير في الكلام فان توجيه الاول المستخرج  
 تكلف كما زعم **وقد** قالوا المسئلة بديهية وقيل ان ادعى البديهية هو المتأخر  
 ومن تابعه والجمهور منهم يقولون بانه المسئلة تستدل لانه وقوله انما صححت  
 معنى على قول الجمهور انتهى وجه ان استدلال الجمهور انما هو في تولد الموت  
 من فعل القتل كمن هو ولدات وكذا ادعاء البديهية من ان الحسين انما هو في  
 وقال بعضهم انها حوات لا تحدث لها والنظام على انها من فعل الله لا من فعل  
 العبد الى غير ذلك والاختلافات كذا في شرح المواقد وقد مر في الدرس السابق

المراد بالاجل المضاف هو وقت  
 الموت مسله

في الالة بوجه ذكرها اجاب في  
 حاشية المطول

في الالة بوجه ذكرها اجاب في حاشية المطول







في الدواب وكذا في العبيد والا مائة وثمانون قولهم ما لا يمنع من الانتفاع به ان كان  
 امراد بكملة ما الملك لا بالمنفعة والعقل برء ما كول الدواب عليه ايضا فلا وجه تخصيص  
 بالاول ح والالم يصح قولهم وذلك لا يخلو الا حلالا لان الدواب لا يتصور في حلال  
 ولا حرمة على ما في موافق الا ان يقال قولهم ما لا يمنع من الانتفاع به بالنسبة الى الخلف  
 بقرينة ان الشراخ في رزق العبد فيكون مقصورا على الخلال فلا يلزم خروج رزق الدواب  
 عن التعريف الثاني **قوله** اجيب بان قد سبق وعلى هذا ان يرفع الاعتراض من  
 التعريف الثاني واما النقض على التعريف فغير مندرج حيث اعتبروا فيه الاكل  
**قوله** على انه منقوض اي ما ذكرتم من انه يلزم ان لا يكون من اكل احرام طول عمره مرزوقا  
 وهو باطل لقوله واما من دابة الالة منقوض بمن مات ولم ياكل شيئا لا حلالا ولا  
 حراما فانه يلزم ان لا يكون مرزوقا وهو باطل بالالة المذكورة في هو جوابكم فوجوبنا  
 فانه قالوا لا لم وجود ذلك الشخص فانه قد انتفع بدم الحيض والقوى الحيوانية  
 فيكون مرزوقا فكذلك نقول في مادة من اكل احرام طول عمره وهذا النقض  
 اني يريد لو ثبت بطلان كون من اكل احرام طول عمره غير مرزوق بالالة المذكورة  
 على ما في شرح المقاصد واما اذا ثبت بكونه خلاف الجماع قبل ظهور المعتزلة لا يرد  
**قال الشارح** بمقتضى خلق الله الصلوات وتقديم المسئلة على المسئلة الفعلية في  
 الموضوعين للاختصاص بتقديم الاضلال بدم المعتزلة ولانه اشيع ولذا كانت  
 الكثرة لاهل النار في عموم من اشارة الى انه يفضل مستنكى ويميل الى الضال وكذا  
 لذلك رد الامر بذكر اراهدنا الصراط المستقيم ولكن لا بد من تخصيص  
 لم لا يتصف بجدتها للما يلزم تحصيل الحق الى اصل والمنصف بجدتها يؤل  
 الاضلال والهداية في صحة بالدوام او الزيادة كما في قولنا اهدنا الصراط المستقيم  
 وقوله لانه الخلق وحده دليل على الاختصاص الحاصل من التقديم في المتن ثم هذه  
 المسئلة في خلق الاعمال وقوله اشارة الى ان الهداية ليس من طريق الحق لان  
 تقييد الشيء بمشيئة الله انما يكون فيما لم يعم مشيئته به **قوله** لانه عام قال الله

قد انتفع

كان قال المعتزلة فلا

والله يدعوا الى دار السلام الى كل احد والحدف للتنعيم قبل فيه نظر يجوز خلوت بعض  
 الازمنة عن رسول او عدم بلوغ دعوة الرسول الى كل احد من اهل زمانه **قوله** من  
 وجد ان او سمعته الاول مبني على ان الاضلال بمعنى الوجه كذا في الهداية والثاني  
 على انه بمعنى التصيير بمعنى تغيير الله اياته ضالا لا بمعنى تسمية ضالا **قوله** بطريق  
 التسبب محل المضاعف الى النبي على بياض الطريق مساع كما ان محل المقيد  
 بالمشية على الدلالة الموصلة مساع **قوله** والمذكور في كلامه ان في الشرح  
 الشرح والافلا انكار لكون الهداية في اللغة ما ذكره المعتزلة **قوله** وعند الله  
 المحترلة البياض اه البياض الاظهار اراء اريد اظهار ذات طريق الصواب بواقعة  
 الالة والحديث المذكور ان واء اريد اظهار ذات طريق الصواب من حيث انها  
 طريق **قوله** وهذا هو المعتزلة ان رخصته المحصر الى رد ما توهم منه من ان  
 تركب الكبيرة محذور في النار عندكم كما سبنا في مراتب ربح تفصيله **قوله** جزء  
 من حقيقة الايمان فيه انه لا يكون صالحا لانه يكون مبني للمعزلة لان انتفاء الجزء  
 يوجب انتفاء الكل فليزعم ان لا يكون تركب كافر اثم اخلف المعتزلة فقال بعضهم  
 المراد من الاعمال فعل الواجبات وترك المحظورات وقال بعضهم فعل الطاعات  
 واجبة او مندوبة حتى قال بعضهم الكبيرة الواحدة كحبط جميع الطاعات  
 فالتسببات عندكم يذهب الحسنات ثم قوله خلافا للخوارج لا يخص الحلال بم  
 بل الحسن البصري الخالفين فانه زعم انه يدخله في النفاق ولا يخفى انه كفر مفر  
 واورده الخوارج بانه الصغيرة صادرة عن الابناء فاء قالوا يكفرهم فقد كفوا واء  
 يقولوا به فقد كفوا مذهبهم فظهر بطلان مذهبهم اعلم ان بعض اصحاب الشافعي قال  
 الكبار هذه الامور قبل النفس بغير حق والرتا واللواط وشرب الخمر والسرقة و  
 المال غضبا ان بلغ ديارا والغدق وشرب كل مسكر وشهادة الزور واكل الربوا  
 والا فطار في نهام مضاعف بلا عند ويمين الفجر وقطع الرحم وحقوق الوالدين  
 والقرار من الرخف واكل مال اليتيم والحيانة في الكيل والوزن وتقديم الصلوة

اجمع الى الوراء الكثرة والعسرة  
 الكثرة  
 حله طريقه الصواب  
 ٢٩







سنة ١٠٠٠

أذكار الصلوة لا يقبل عند الخفوة

وهو المناسبات ما روي عن ابي صيفة ان النبي صلى الله عليه وسلم عبادته فينبس على الایمان و  
الطاعة ويعاقب على الكفر والمعاصي وانه لا يزي اذ ينسب الى الله ان يعذب من لا ذنب  
له لانه حكيم عادل والعذاب من غير سابقة ذنب سابقة لا يليق بالحكمة والعدل  
في قال العصام وعد الجواز مذهب المعتزلة بناء على فاسدتهم في الحسن والفج  
خطا لا امارت بديهة ايضا قائلون بذلك القاعدة فقال في الكفاية قالت المعتزلة  
بجواز العفو عن الكفر وتخليد المؤمن في النار وتخليد الكافر في الجنة الا ان السمع ورد  
لا يفعل قالوا لانه تصرف في ملكه فلا يملك ظلم وقال اصحابنا لا يجوز من الله ان يعفو  
عن الكافر وانه يجلبه في الجنة ولا ان يجلبه المؤمن في النار لانه الحكم تقتضي التفرقة  
بين المسيء والحسن وما يتحقق على خلاف قضية الحكمة يلحق بها قال الله ان تجعل  
المسلمين كالجحش وفي الام حسب الذين اصبروا للابتلاء ان تجعلهم كالذين  
امنوا وعملوا الصالحات سواء محيا ومماتهم لا تفرقة بيني هؤلاء في الدنيا فلان  
من التفرقة في الآخرة ولا ان تجلبه المؤمن في النار والكافر في الجنة يلحق ظلم لانه الظلم  
وضع الشيء في غير موضعه فيستحيل من الدين وتوهم تصرف في ملكه انما يجوز عن  
الحكيم اذا كان على وجه الحكمة والصواب واما التصرف على خلاف قضية الحكمة يلحق  
سفها لا يجوز منه **وقال** والكفر نهاية هذا الفرق لا يصح بنا ووسر الذنوب في جواز  
العفو والمغفرة في الذنوب دون الكفر على ان الايمان يجمع مع الذنوب دون الكفر  
**قال الشيخ** مع التوبة او بدونها اما الشرك فلا يغفر بدونها وهو المراد  
فيما سبق فيفيد المغفرة بالتوبة ولكن ان جعل الشرك مع التوبة داخلا فيها دون ذلك  
قال العصام تغيب المغفرة بالمشية بعيد عدم تقبيل المغفرة وليس الذنب مع الذنب  
بلا توبة فالشر لا يغفر ومغفرة ما دون مطلق بالمشية انتهى وفيه ان التوبة عندنا  
ظني القبول لانه يجب على الله عندنا شيء وقطعي القبول عند المعتزلة لقولهم يجوز  
قبول التوبة فلا يجب مغفرة الذنب مع التوبة عندنا ثم المراد بالشركة هنا مطلق  
الكفر لا جميع انواعه موهب لصاحبه النار الابدية ولذا افسر الشرح ما دون ذلك



بالصغار والكبار لا الكبار في العرف راد بها ما عدى الكفر لكن خصه الالة الشكر  
بالذكر لا كفا ركة كانوا شركي فالشرك في قوة مطلق الكفر حتى كانوا يذكرون  
المسلم في مقابلة المشرك ويقولون اسلم انت ام مشرك قوله الالة والاني  
حاديث كقوله هو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ان الله  
يعفو الذنوب جميعا انه لا ذنوب للناس على ظلمهم وكقوله عليه السلام فاستمدكم عنى  
قد غفرت لهم واسخطبتهم ما سألتم يعني اهل الذمة قوله يخصونها الى القصور  
وفيه ان خلاف الظ ولا ضرورة في العود اليه وقيل الضمير للمغفرة المستفادة من قوله  
يعفو وفيه ان المغفرة هي التوبة وزعم العقاب المستحق والاستحقاق عندهم بالصغار  
وبالكبار بعد التوبة قوله على تقدير عمومها الى لانم دلالتها على ان كل عاصي  
يبر على ان العاصي يعاقب في الجنة فلانها في سفره البعض والوسم عمومها فيخصه للذنوب  
آه ان الخلق في الوعيد كرم او من صرح به امام الواحد في تفسير الوسيط في قوله ومن  
يقول مومنا مستعد الالة حيث قال الالة صلواته هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف الوعيد و  
وان كان لا يجوز ان يخلف الله الوعد وهذا وردت السنة عن رسول الله عليه السلام فيما  
رواه النسائي قال من وعد الله على عمله ثوابا فهو مجزله ومن اوعد على عمله عقابا  
فهو باخبر وفي كلام العرب ورد ايضا وانى اذا اوعدته او وعدته الخلف ابعادي  
ومخر موعدي وقال السري الموصلي اذا اوعد السرا اخرج وعده وان اوعد الضراء  
فالعفو مانعة وقال يحيى بن معاذ الوعد والوعيد حق فالوعد حق العباد على الله  
اذ ضمن لهم انهم اذا فعلوا ذلك يعطيهم كذا ومن اولى بالوفاء من الله والوعد حق على  
العباد واذا قال لا تفعلوا كذا فاني اعذبكم ففعلوا فافاءت عفا واهم ان اخذ لانه  
حقه واولادهم العفو والكرم لانه غفور الرحيم وبالحمد ان خلف الوعيد مذهب الكرام  
ومستحسن عند كل احد انتهى ملخصا قوله لا يفتقون ولا يكتن الجواب عن جوابه  
القول بالوعد والاباء القول هو المعقول الى الكلام المنقلى لان سابقه لا يخصما  
لدى وقد قدمت اليكم بالوعد صحيح وان المراد ليسوى الوعيد بل الجواب

ان من جوز الخلف في الوعيد يجوز الخلف في هذه الالة ايضا لانها من جملة ايات الوعيد  
فبذلك ثبت لزوم الخلف في لزوم الكذب في وجوب ايات الوعيد كقوله  
بعد التوبة والعفو وبالمشبه لان الايق بالكرم بخلاف الوعد فان الكرم يقتضيه  
في القول البتة وباء ايات الوعيد لان التبريد وان عدم عا ايعاسه فلا كذب  
في الاختلاف وباء استحالة الكذب على الله غير مسلم لان الحسن واليقع شرعا  
لا عقليان والواجب مقدس عما يليق له شرع وباء ايات الوعيد محمولة على  
استحقاق ما اوعد به لا على وقوعه بالفعل قال المولى لا كفا بالعرب  
ولهذه النكتة ترك رعاية جانب اللفظ وروى جانب المعنى لانه المراد مطلق الكفر  
ان كل التوبة قال في شرح المقاصد الكافرا ظهر الالباب في هو المسافر وان طر كفرة  
بعد الايمان فهو كافر وان قال بالشرك في الاوصية فهو مشرك وان هذا الحادث  
الى الله هو فهو الاحرى وان كان لا يثبت الباري فهو لمعطل وان كان مع اعترافه  
بنبوة عليه السلام يبطلن عقاب كفرة بالاتفاق فهو الزنديق قوله فلا يبر وما قيل  
يعني ان من الابرار المذكور نوعهم كون هذا الخلاف بين علماء اهل السنة والعقل  
عن رجوع ضمير بعضهم الى المسلمين منهم كاعتزلة لانهم من اهل القبلة فاذا  
عرفت ان مرجع الضمير المسلمون مطلقا فلا يبر قوله على انه يجوز عداوة عن قوله  
فلا يبر ديعي لا يحتمل الاباحة يجوز ان يكون لمنافاتها الحكمة لا للقيح العقلي الذي هو  
استحقاق الذم في العاجل والعقاب في الاجل فلا يستلزم القول بالقيح العقلي  
قوله نعم يرد اى على الالة الثلاثة للمعتزلة منوع اما على الاول فلان لانم ان  
متنقضى الحكمة التفرقة بين المسي والحسن بما ذكرتم لجواز كون التفرقة  
بثابة الحسن دون المسي وبوقوعه في النار قبل الموت العاصي وبخروج بعد خروجه  
مدة مديدة ومنعنه عن رؤية الله او عن بعض اللذات كالمحور والقصور والا  
طعمة والثمار والانهار وغير ذلك ايضا لم يكتفى بالتفرقة الدينية كاحتموم  
الكافر وماله واستحقاقه وضرب الجزية والحزن عليه واما على الثاني فلان لانم



ان الحجة لكونه نهاية في الجناية لا يحتمل العفو لان نهاية الكرم تقتضي العفو عنه  
 نهاية الجناية واما على الثالث فلان لان ان استحقاق الابد واجب جزاء الابد على اننا  
 نقول لاننا لان ان واجب الجزاء الابد فكنس الثالث في الحقيقة منعا فيكون الجوع  
 منوع اربعة وفي كلامهم في المحنة ولو جبره كتب لانه مخالف لما سبق من الكفاية  
 فذكر **قال في جواب السؤال** فذكر ان اوجه المحنة والمعتزلة يخصون الايات و  
 الاحاديث بالصغار والكبار المقرونة بالتوبة فيعبر عنها بهذا التحصيل مع كونه  
 عدولا على الظن وتقييد الاطلاق بما قرينه لا يصح في قوله ان الله لا يغفر الاية لان  
 المحقرة بالتوبة نعم الشرك ايضا فيلزم التوبى بين تقييد المحقرة وما اثبت له  
 بل المحقرة بالتوبة نعم كل عام مع ان التعليق بالمشية بنا فيه فانه بعد ان العفو  
 بعض العصاة وايضا المحقرة بالتوبة واجبة عندهم عقلا لا التوبة طاعة فوجب  
 المجازاة فلا يظهر لتعليقها بالمشية فائدة وكذا لا يصح تخصيص الصغار بالمحقرة  
 الصغار عامة الجميع مع ان التعليق بالمشية يفيد البعضية على ان تخصيصها  
 احتمالا في الحق اعني متوكل شان امشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر  
 ويعفو جميع كواه ولو كانا كبيرة في الغاية **وقد** ان الصغار للمحقرة في المعنى انهم يحفظون  
 مغفرة الله العصاة بالصغار والكبار المقرونة بالتوبة دون الكبار الغير المقرونة  
 بها ولا يخصون الاية المذكورة بالصغار والكبار المقرونة بالتوبة حتى يرد لا يصح  
 على عمومها والحق يغفر ما دون الشرك من الصغار والكبار من حيث هو والتائب  
 ومن تكب الصغار من لا يشاء وهو مرتكب الغير التائب ثم انهم يخصون الايات  
 الواردة بدو التعليق بالصغار والكبار المقرونة بالتوبة كقوله تعالى ان ربك  
 لذو مغفرة للناس ان عافوا عن ذنوبهم واما الايات الواردة بالتعليق في غير كونهما  
 على عمومها لكنهم يقولون ان من تعلق به المشية هم اصحاب الصغار والكبار  
 المقرونة بالتوبة كما في قوله عذب من يشاء ويعفو من يشاء والاول الكفار واصحاب  
 الكبار الذين قالوا ببلوغه التوبة والثاني اصحاب الصغار والتائبين من الكبار **وقد**

فقط ما قبله لا فائدة في ارجاع الصغار  
 للمغفرة لانه لا بد من تخصيص الايات  
 والمحاويل فيه وعليهم ان يعبر عن  
 المذكور مسته

ولهم ان يقولوا اي المعتزلة ان يقولوا في الجواب عن الاعتراض المذكور على  
 ان يلقى الصغار للايات والاحاديث ان كلمة ما في قوله ويعفو ما دون ذلك لانه  
 مخصوصة بالصغار جميعا بين ادلة الوعيد وبين هذه الاية وتقوم مغفرة الله  
 الصغار ثم اذ لا يجب على الله مغفرة صغيرة غير التائب بل ان شاء يعفو بها  
 وان شاء يعذب بها فيصح التعليق بالمشية وههنا بحث وهو ان الصغار  
 معفو عنها عندهم قبل التوبة وبعد ها ولهذا انكروا الشفاعة لدفع العذاب كما  
 هو المستفاد من شرح الموقف وشرح العوضية للدواني **فانما** استطرده  
 انه يفهم قوله والمعتزلة يخصون الصغار العقاب على الكبار بدو التوبة واجيب  
 عند لانهم لا يجوزون العفو عنها فزعموا الوجوب غير مصرح به في سبق بل مفهوم ضمنا  
 ولذا قال انه استطراد في الجواب اني استطرده كره في الوجوب رد التحكيم بهذه الايات  
 في وجوب عقاب العصاة والا فلا دخل ههنا لانه النزاع في وقوع المغفرة للعصاة ودرها  
 والمراد بهذه الايات ومن يعصى الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وقوله  
 ان العباد لا ينبغي ان يحسم وقوله ومن قتل مؤمنا متقدا جزاؤه جهنم خالدا فيها فهذه  
 الايات على تقدير عمومها لكل العاصي والفاجر والقاتل اني تعلق على الوجوه دون  
 الوجوب والمعتزلة تمسكوا بها في الوقوع قصدوا في الوجوب ضمنا كما عرفت  
**وقد** والجواب ان عن استدلال المعتزلة بهذه الايات على نفى وقوع المغفرة  
 للعصاة وحاصل الجواب ان النصوص كثيرة في العفو ولا معنى للعفو عن الصغار  
 والكبار المقرونة بالتوبة عندهم لانه ترك عقوبة المستحق ولا استحقاق فيها عندهم  
 فيلزم لا حصل الكبار الغير التائبين فتعارض ادلة المغفرة والوعيد ويأرجح النزول  
 مجهول حكمنا بانها مقرونة بتفسير البعض محصيا لبعض خصص المذنب  
 المعفون من بين عمومات الوعيد جميعا بين الادلة ثم وفيه جواب آخر اشار  
 الى ما ذكره الشافعي في شرح المقاصد ان القول بالاصطاط وبطلان الاحتجاج  
 الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفا عن موما ولم يكن ترك

فقط ما قبله لا فائدة في ارجاع الصغار  
 للمغفرة لانه لا بد من تخصيص الايات  
 والمحاويل فيه وعليهم ان يعبر عن  
 المذكور مسته



نوابهم بالجنته كذا لمع انهم داخلون في عوالم الوعد في الثواب ودخول الجنة على ما  
 مرة وجعل ان يكون معناه وفي قوله ورسم بعضهم جواب آخر للمعتزلة واصله  
 ان ورود عوالم الوعد لا يستلزم الوقوع البتة بطوار الخلف في الخلف  
 في الوعد كرم **قوله** بل كذب لانه اجترعه ما يليق احوالهم في المستقبل فلم يقع  
 لزم الكذب في كلامه وهو باطل بالاجماع واجاب بعضهم بان الوعد والوعيد انما  
 فيه قصد بهما الدعاء للمؤمنين والدعاء على العصاة فلا يلزم الكذب ولا التبديل و  
 الحق ان خلف مطلقا جائز عقلا لكنه غير واقع بالكتاب والسنة واجماع الامة  
 ذكره وفيه ان وعد الكريم يجب ان يكون قطعا لان الخلف فيه لو لم يليق بشئ من خلقه  
 وعنده الكريم لان الخلف فيه عين الكرم او هو معلق بالمشية لكنه لم يصح بهما  
 زجر العصاة ومنعهم فلا يلزم الكذب والتبديل وهذا معنى قوله ولعلهم ادم  
 آه وقد سقت اجوبة اخرى فذكرت **الشرح** ويجوز العقاب على الصغيرة ليس  
 المراد الجواز العقلي لانهم متفقون في ذلك كما صرح به الشرح بقوله لا يمنع انه  
 يمنع عقلا بل المراد الجواز الوقوعي الشرعي ولم يجد دليل شرعي يدل على تعيين احد  
 الجانبين من وقوع العقاب على الصغيرة ولا وقوعه حكما بانه يجوز ان يقع ويجوز  
 ان لا يخلو لانه تعالى على مختار سقط ما قبل ان عدم وجده الدليل بعينه التوقف  
 لا الجزم بالجواز اذ لا بد من دليل ايضا لان كونه تعالى مختارا كاف في الجزم بالجواز ثم  
 المسمى مركب من جزئين احدهما انه لا قطع بالوقوع والثاني انه لا قطع بعدم الوقوع  
 واخصم لانكر الجرم الاول من المعنى بل ينكر الثاني حيث يدعى القطع بعدم وقوع العقاب  
 ونحن نرد فيه ايضا وما ذكره الشرح من الالامة يدل على الوقوع لان قوله ويعق ما دونه  
 ذلك طعن يدل على قصر ما دونه الشك في الصفاية والكبراء على ما من يشاء و  
 وبعضهم من ان ما لا يشك في مفرقة من الصفاية والكبراء لا يليق بمغفور بل يكون  
 معا فبا عليه وكذا قوله لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها بل دلالة على الوقوع  
 اظهر من الاول ويدل على الوقوع ايضا قوله ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وهذا

المقوي

التوجيه لما ذكره عامة الفضلاء فلما يرد ما قيل ان ما ذكرته من الالامة انما يفيد  
 الجزء الاول من الدعوى ففاته ما بهما من اثبات ينكره الخصم وانى بالابتن من  
 اثبات يعترف به وههنا كذا ان الامة الاولى لا تدل على الاحصاء ولا شك  
 ان المجازات غير واقعة على كل ما يجيى بل الاحصاء قد يليق بجزء السؤال وقد  
 يليق بجزء يعلم للمغفور حق نعمة للمغفرة بل يقول الخصم لو كان الاحصاء للمجازاة  
 لما العقاب على الصغيرة قطعيا وهو باطل بالاجماع وان الامة الثالثة يجوز ان تكون  
 مختصة بالشقاء على ما ذكره البيضاوي فلا يثبت في الجزء الثاني من المعنى فذكرنا  
 المقام موكلة لاداء الفضلاء **قوله** واجيب بانه عليه ان يلزم ان لا يجوز العقاب  
 على ما عدى الكفر صغيرة او كبيرة واجيب بان الخطاب للكفرة والمعنى تكفر عنكم سيئاتكم  
 ان شئنا واعترض عليه بان تقدير الاستثناء يعني ان حمل الكبار على الكفر واجيب  
 بانه لو لا ذلك لم ينسب تقدير الاستثناء اذ لا دليل على علمه ولا ياتي عنه قوله ان  
 ان تجتنبوا والا قرب ان الامة على ظاهرها ويجوز منها المعامى المعاقب عليها بالنص  
 اي الدلالة على عقاب العصاة **قوله** فان يكون الجنب وما ذكره الله آه قد مر الكلام فيه  
 جرحا وتعدلا فتذكر **قوله** مقيد بالمشية والمعنى ان تجتنبوا الكبار ما تنهون عنه  
 تكفر عنكم سيئاتكم ان شئنا فلا يدل على قطع وقوع المغفرة صفاته كونه واجبا قديرا  
 المشية لان المراد بالكبار انواع الكفر واشتق صحتها لانه الفرد الكامل فينصرف اليه  
 عند الاطلاق فيكون ما عدى الكفر اخلا في التينات فمعنى الامة ان تجتنبوا  
 الكفر تكفر عنكم سيئاتكم التي هي ما عدى الكفر مع ان تكفر مطلقا الكفر غير مقيد  
 متعين بل مقيد بالمشية عند اهل اهل السنة وبالسوية عند المعتزلة ومراده  
 بالا جماع هذين الفريقين **قوله** ولو لم يجمل دفع سوال توبته اذا كان التكفير  
 مقيد بالمشية لم يجزى الى حمل التوبة لزم الحذور ان لو لم يقع تقييد التكفير  
 بالمشية بل دليل والثاني بقاء تعليق تكفير الصفاية بالاجتناب عن الكبار بل  
 فائدة اذ لا يكون المعنى من الامة جواز مغفرة الصفاية على تقدير الاجتناب عن الكبار

التوجيه لما ذكره عامة الفضلاء

انما وجب عقاب الكبار على الكفر

انما وجب عقاب الكبار على الكفر

انما وجب عقاب الكبار على الكفر



فقط وليس كذلك لانه يجوز مغفرتها بغير ما يدور الاحتساب لعموم قوله ويغفر ما دون ذلك  
 لمن يشاء او اعترض عليه بان لا يلزم لزوم الحزورين اما الاول فلان قوله ومن يعمل  
 مثقال ذرة خيرا يره يدل على ان مغفرة الصغائر مقيدة بالمشية لا ببعض الصغائر  
 مغفورة وبعضها غير مغفورة فلا بد من التقييد بالمشية حتى يخرج الصغائر الغير  
 المغفورة كلها وادام جنتوا الكبائر اصلا لم يكن الكبائر مغفورة ولا الصغائر  
 المقفونة بالكبائر مغفورة ففي التعليق فائدة فالاولى ان يقال ان في مقام  
 المنع فكيف الاحتمال فلذا حمل الكبائر على الكفر لكونه احتمالا عقليا **قال**  
 والشفاعة ان المقبول على الامام للعهد والآفاق شفاعة مطلقة ثابتة بالكتابة  
 ولذا تمك به معتزلة قوله والاختيار مثل الاول والاعمال والشهداء والزهاد  
 بل الشفاعة تلقى من القرآن وصيام رمضان والصبر **وقال** حتى اهل الكبائر  
 واما شفاعة النبي عليه السلام لتارك السنة وقد ثبت من ترك سنتي لم ينل  
 شفاعةي وحكم به علماء الاصول وجرى عليه الشرح في التلويح فانظر انه ثبت  
 لهم الشفاعة اذا ثبت كونه عبيد يجوز الخلف فيه واما قوله عليه السلام  
 شفاعتي لا اهل الكبائر من امتي وعد لا يجوز الخلف فيه من الكبير وقد يجاب بانه  
 لم ينل شفاعة من لم يكن من الاختيار ان شقين وبانه لم ينل شفاعة لرفع الدرجة  
 فلا يجزى حرمان تارك السنة بقتضيه حرمان المذنبين بطريق الاولى وقيل ان  
 الحرمان من شفاعة الرسول لا يوجب الحرمان من شفاعة غيره من الاختيار وان  
 حرمان الشفاعة جواز الرسول وعذاب اهل الكبائر مثله جواز الله فنجوا بعضوا  
 شفاعة عن المذنب ولا يعفوا عن تارك سنة انتهى وفيه ما فيه **قال** لنا قولنا  
 تعريف للمصن بانه تمك بالاختيار فقط دواء الكتاب بانه نتيجة الاستغفار في الد  
 الدنيا ان يوفهم الله للتوبة ويصير واحد المغفورين فينتوقف دالة الآية الاولى  
 على اثبات ايمان صاحب الكبيرة واما الآية الثانية فلا استثناء انه استدلال بعموم  
 المعنى لانه يحمل ان ينال رد الاستغفار الكفرة ان الهتم شفاعتهم وفيه ان الظ

ذلك ان تقول ان الكبائر ما يقابل  
 ويغفر بعض الصغائر مخصوصا بغيره  
 قوله ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره  
 وذكره

اعلم انه لا يوجب  
 الكبيرة من تقصير  
 في الصغائر  
 ان

ان الاستغفار عليه السلام لذنوب اهل الابحان بغفار والاما امر الله وطلب  
 المغفرة لشفاعة في اسقاط عذابها فنثبت المط ومن الآية الدالة على ثبوت  
 الشفاعة قوله وبومئذ لا تنفع الشفاعة الا لمن اذنه الرحمن ورضي له قولاً وقوله  
 من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه **وقال** على العموم في الاشخاص اثر الى ما قبل  
 ان الضمير لليهود اذا الآية نزلت فيهم فعند قبول الشفاعة تخفف عنهم والتخفيف  
 بالزمان الظاهر والتخفيف ببعض الاحوال كمال الامر بالنار وحال نظائر الكتب  
 وكذا الحال في الآية الثانية قيل ان النفس تارة وقعت في سياق اللفظ فيكون عاملا  
 لضمير العائد اليها عبارة عن المبهمة فتعني ايضا لو قوتها في سياق النفي كما اذا قلت  
 لم اسمع رجلا دخل الدار ولم اره والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لانه جعل  
 الجواب مقول عليه انه يجب تخصيصها بالكفار جمع بين الدالة والامكان بين مسلمة عموم الا  
 شخاص واخصا من الحكم بالكفار نوع منظره اقتصار منقح المقاصد على تسليم  
 عموم الامانة والاحوال وان اجيب عن المناظرة بان تسليم عموم الاشخاص لقطع  
 النظر عن الدالة المعارضة ثم التخصيص بما هو ملاحظ في الدالة المعارضة وبيان  
 التخصيص بغير العام على بعض افراده مما يتناول هذه مقتضى عموم لا منافاة وبيان  
 المسلم دلالة لارادة **وقال** فلا معنى للعفو قال في شرحه المواقف لا استحقاق عندهم  
 على الصغائر اصلا فلما يراد عليه ان مركب الصغيرة الغيبة محبت عن الكبيرة يستحق  
 العذاب على الصغيرة والام لم يكن للتقييد بالحب عن الكبير وجه وما ذكر في شرحه  
 المواقف هو المشهور فذهبهم وقد جرى الشرح صرحا عليه وان اوضح كلامه  
 سابقا خلافا حيث قيد بقوله المحبت **قال الموقف الحيا** فلعل المراد ان من  
 قوله حرمان الشفاعة المصدر المبني للفعل ان يكون شفعيا لا عفو **وقال** او في موا  
 الحشر مثل السؤال والحاسب فنجوز ان ينال لدفع العذاب قوله لا يستلزم الوقوع  
 كما ان استحقاق العذاب ينال في العفو **وقال** ان لذنوبهم بقرينة ذكر الذنب  
 والذنوب نعم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعة للكبائر فانزعه ما يتوهم







نقول من الخلوص ايضا ولو سلم فذو امة ثم والتك باء فبما الخلوص هو العجز  
 للنواب والعقاب عن المتعة والمضرة الدنيا ويتبين ضعيف جدا ويمكن الجواب  
 بانه معارض بما سبق ان جعل جزاء الكفر جزاء امة وانه خلاف العدل وهو  
 الاستعجاب على جعل الشيء واجبا كان المطيع جعل الثواب لطاعة واحبا  
 على الله يفتح منه تركه عقلا وكذا العاصي جعل العقاب واجبا على تركه  
 عقلا والاحتفاء فلهذا المعنى باطل عند اهل السنة واما الاحتفاء فيجب ان  
 الثواب يترتب على الطاعة تفضلا بحقيقة الوعد وكذا العقاب يترتب على المعصية  
 عدلا لا وفق الوعد من غير وجوب فهو ان كان مسلما عذبا لله لا  
 يذنبهم **قوله** والجواب بغيره ان تعليق الحكم بالمشق مشروعية الاشتقاق فيحل  
 عليه جباين الادلة وفيه انه يحض الالية بحريم قتل المومن لانه مومن لا مطلقا و  
 قبله التقييد بقوله من هذا الذي لا يلحق القتل لانه مومن لا مطلقا ان الالية  
 ليس لتعلق الحكم بالمشق بل لانه لا يمكن احضار من يتعلق به الحكم اذا لم يكن  
 احضاره الا بذكر المومن فاجواب ان ما يفيد المشقة الالية ان جزاء قتل المومن  
 عند الخلود في جهنم لانه يلحق في جهنم خالدا اذ ما مشقة العبد من الجزاء لا يحل على  
 الله ان يكرهه بل انه يعفوه عنه واما خلود الكفار فلانه قد حكم بانه لا يعفوا  
 بشره به فسلم منه انه لا يخلد قاتل المومن **قوله** وكذا من يتعد جميع آه اى  
 حمل ضافة الحدود على الاستواء ويجوز كونه الاضافة للجنة لكن المراد العقوبة  
 من كل وجه وهو انما يتحقق باسقاطه حدا او باسقاطه **قوله** في المكث الطويل  
 ويم الخلود في جهنم في الكفار وعينه **قوله** لمعارض لانه مقتضى الابا التبعة  
 تحصيل هذه الاية بالحكم ومقتضى هذه الايات تحصيل الاية السابقة  
 كما عدا صاحب الكبيرة فيجب الجمع بينهما بحل المصنوع الدالة على التأييد بالكلية  
**قَالَ المولى** بالتحقيق وكفه انه ان جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد التحفيف  
 لقوله عليه السلام من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة وايضا ان هذا

فقط ما قيل ان اهل النار اعتادوا  
 بالعذاب ولا يملكون ان يذنبوا  
 الى ان يخلصوا من جهنم  
 الجنة ليست في الدنيا  
 الوردية والاعذار وزادوا  
 فان نزلت من الاعذار من سوء التقاد  
 فوق العذاب فيكون من سوء التقاد

العذاب

العذاب عندهم مضرة خالصة لا ينوبه ما يخالفة فالتخفيف خلاف مذهبهم  
 كما **قوله** لا يتناول الترتيب فدخل مركب الكبيرة في العامل بالصالحات فينبغ  
 الاستدلال ثم انه اى الاستدلال بالاية على تقدير عدم التناول للترتيب عن تمام  
 ايضا لانه لا يدل على عدم خلوده لانه لا يدل على غير الايمان لان الحكم مترتب على  
 الذين امنوا وعملوا الصالحات لكنه يبطل خلود جميع اهل الكفاية في النار كما هو  
 مذهب اهل السنة والجماعة لانه لا يفضل بين مركب التوحيد وتارك الاعمال الصالحة  
 فالاية تدل على ان المومن اهل الجنة بحمد الايمان **قوله** وهذا الدليل الرامى  
 مبنى على الحسن والقبح العقليين والافسوس لا يوصف بالظلم عند اهل السنة  
 لانه الظلم قد يلحق بالتصرف في ملك الغير وهذا حاله في حقيقة لانه الكل ملكه وقد يلحق  
 بموضع في غير محله والله احكم الحاكمين فكل ما فعله حسن وانه حق وجوهه عين  
 قبل اذا كان الدليل الرامى لا حاجة ادفع الابرار بقوله على الاطلاق من  
 غير بالاشد والضعف لانهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والام يكن مضرة  
 خالصة انتهى وفيه ان الوجه الاول مبنى على ان هذا ليس بدليل بيان وتبيين  
 على الحكم في عدم خلود اهل الكبيرة بعد نبوت اصل الحكم بالمصنوع الدالة على  
 عدم الخلود فيكون القول بانه هذا الدليل الرامى جوابا آخر **قوله** اول الخلوص اى  
 شوايب النفع لم يفصل عنه مضاد الدنيا فانها مضار منه وجبه دونه وجبه نفعه  
 مضار الاخرة ومنافعها خالصين **قوله** لكنه غير مفيد لان منع الخلوص لا يستلزم  
 نفي الدوام مع ان النزاع في دوام اهل الكبيرة في النار **قوله** قد يستعمل  
 الشرح في الاستعمال هو الدوام وقد يستعمل في المكث الطويل المنقطع وفي جعل  
 المطلق المكث الطويل في الجزاء والاشارة ان يكون اولى **قال الشرح والبيان**  
 افعال منها من الامن فالهزة للتصدي الى المفعول الثاني ويقال منه اذا صدر  
 كان حقيقة آمنة التكذيب والخالفة ذكره الزحمرى قتل لكنه قال في الكفاية  
 ان الايمان بمعنى احوال النفس الجنة في الامان اذا لم يتغير ولم يعبد بالباد

فقط ما قيل ان اهل النار اعتادوا  
 بالعذاب ولا يملكون ان يذنبوا  
 الى ان يخلصوا من جهنم  
 الجنة ليست في الدنيا  
 الوردية والاعذار وزادوا  
 فان نزلت من الاعذار من سوء التقاد  
 فوق العذاب فيكون من سوء التقاد

وهذا مخلص ما في شرحه  
 المشقة او المعاني الحقيقية  
 المشقة او المعاني الحقيقية  
 المشقة او المعاني الحقيقية  
 المشقة او المعاني الحقيقية



واللام كما قيل آمن فلانا فما اذا قيل خبره فلانا بكذا فامن به او اياه  
 له لا يراد به الا التصديق يقال للمؤمن آمن بالله ورسوله ولو كان المراد  
 منه ادخال نفسه في الامانة لكان لا يتعلق له بالله ورسوله فعلم ان المراد منه الله  
 التصديق دون ادخال النفس في الامانة انتهى وقوله يتجدي باللام وبالبناء  
 من الف كما قال البضاوي ان يتعلق الباء بالامانة لتضمين معنى الاعتراف  
 والقرار انتهى ويشبهه بيقى التقدي باللام لتضمين معنى الاذهان والاعتقاد  
**قوله** وما انت بمومن لنا قيل يحتمل ان يليق اللام بالتقدي فالاولى يستند بقوله  
 انؤمن لك والتبعك الازلون واجيبانه تمثيل الشهادتين مع ان كفى اللام صلة  
 ط والمط ظني ثم الكلام في الايمان لغة وقوله انؤمن ظاهري الايمان الشرعي  
 والشرعي في التقدي بالباء بقوله عليه السلام لا الايمان فيه لغوي واللام يصح  
 الايمان الشرعي به لكونه تقديرا لشيء بنفسه **قوله** وليس حقيقة التصديق  
 يعني ان التصديق عبارة عن العلم بصديق الجبر والالزام ان يكون كل عالم  
 بصديق النبي مؤمنا به فانه كثير من العالمين كالمؤمنين كما يعرفون انباءهم بل  
 اذعان لما علموا انقياد له واظمان انفسهم وقبول لذلك بترك الجحود والاعتناء  
 وبناء الاعمال عليه وهو امر زائد على العلم بل ربما يتعلق بالمظنون والله  
 المصدق ايضا فلما قيل من انه امر قطعي حتى كما في شرح المقاصد فكيف يصح  
 جعله احد قسم العلم واما هبة الايمان فمنهم من جعله من قبيل الفعل ومنهم من  
 جعله من قبيل الكلام النفسي ومنهم من جعله من قبيل العلم مع زيادة اعتباره  
 وان رجح جعله من الكيفيات النفسانية **قوله** اسم التسليم اي الازعان و  
 القبول الذي لا بد منه في التصديق وفيه رد على من قال لا يكتفى بالتصديق بدونه  
 التسليم فزاد في الايمان التسليم والفرق الى بالتخفيف نسبة الى الغزال فزاد  
 الطوس والتشديد بضمي في وجه العصام بان نسبة الى غزالة بمعنى الله  
 الشمس لانه كان كالشمس الظلمات الجملات والبدع ثم قال **الايمان** اخفو

حياتي

الاجابة

قوله العلم والازمان  
 اي ليس بجملة احاطة  
 العلم

منه التصديق المذكور في الجزاء اذ التصديق بمعنى كرويدن صار قطعيا في  
 كنه فيه انتهى اراد رديع ما قال الحيالي ان المعنى المعبر عنه بكرويدن امر قطعي  
 مع ان التصديق المطلق بمع الظني ايضا انتهى وقد عرفت ان دفع السؤال الجواب  
**قوله** فلو حصل قال العصام هذا الكلام لم يقع في موضع لانه الكلام في الايمان لغة  
 واطلاق اسم الكافر على مصدق من كتب لما جعله الشارع اشارة للتكذيب بحسب  
 الشرح فلهذا تمتم تحقيق الايمان على مذهب المحققين بان الايمان هو التصديق  
 بالقلب وانما الاقرار بشرط اجراء الاحكام **قوله** من امارات التكذيب فانما حكم بالظاهر  
 ويجزى على تفهيد الامارة من كونها مصدقا لا مكذبا لا مصدقا كما حكم بالسلام  
 المناق وجزى عليه الحكم واما انه هل هو كذلك فيما بينه وبين الله فانه لم يكن  
 الامارة مما جعله الشارع من امارات الكفر فظ انه ليس كذلك والافواه في  
 شرعا اذ التصديق وان كان موجودا حقيقة لكن لا اعتداه بشرعا فهو في حكم  
 العدم كما بان اليأس وكذا ما قال الشارع في شرح المقاصد ان التصديق المقارن  
 لامارة التكذيب غير معتد والايمان هو التصديق الذي لا يقارن بشيء من الامارات  
 فلا منافات بينه وبين ما ذكر في الكتب بسم التفوق بجهور الائمة مع ان الايمان  
 بالله واجب والكفر به حرام واخفوا في ان وجوبه بالعقل ام بالسمع وهو يعرف من  
 الايمان والشك لله وفتح الكفر بالعقل ام لا فقلت الاشعة والمنشئة وطا  
 والجوانح والملاحدة والرافضة لا يجيب بالعقل شيء ولا يعرف به حسن الايمان  
 وفتح الكفر والالحسن والقبح موجب للامر والنهي والحاكم فيهما الشرع والعقل  
 لفهم الخطاب من الماتريدي من وافق الاشعة وهو الائمة النجارية من الائمة  
 الحنفية وقلت المعتزلة يعرف بالعقل حسن الاعمال ونكر المنع وفتح الكفر و  
 الماتريدي من وافقهم وقالوا ان الحسن والقبح مدلول للامر والنهي فيما  
 ادرك العقل حسنه وقبحه كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان  
 وكما لكفر والعبادات والظلم وكونها وانما موجبان الامر والنهي في غير ما



ذكر احكام الشرعية وهذه الفرقة من الماتريدية هم عامة من يخرج سرفند  
وسائر اتباع الشيخ ابي منصور والفرق بيننا وبين المعتزلة انهم  
يقولون العقل موجب لذاته لانهم ان العبد موجب لافعاله وعند العقل  
الله للمعرفة والموجب فهو الله كما ان الرسول معرف للموجب وهو الله  
حقيقة لكن بواسطة الرسول وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابي حنيفة  
ذكر الحاكم الشهيد في المحقق ان ابا حنيفة قال لا اعذر لاحد في الجهل بالخالف لما  
يرى من خلق السموات وخلق نف وعينه ولو لم يبعث رسول لوجبه  
الخلق معرفته يقولون وقال الشيخ ابو منصور انه يجب على الصبي العاقل  
معرفة الله وعليه كثير من مشايخ عراق فاذا كان عاقلا كان كالبالغ  
في وجوب الايمان واما التفات في ضعف البينة وقوتها فيفرق في  
عمل الاركان في لا يتعلق بالايمان وقال كثير من مشايخنا انه لا يجب على الصبي  
حتى يحكم والمجهون حتى يعقروا وانما يستيقظ والمراد بالقلم الحب وحمل  
هذه الحديث الشيخ ابو منصور على الفروع الشرعية ولا خلاف بين اصحابنا  
في صحة ايمان الصبي العاقل **قال ابو حنيفة** لقوة العمل لانه يتم الفاعل  
ضعيف لكونه بالمشاهدة للفعل المضارع واما الفعل فتقوى العمل لا يتجلى لما  
المقوى قال في شرح المقاصد الايمان افعال من الامن للصيرورة بحسب الاصل  
كأنه المصدق صاذا امن وهو يتجلى بالباء لا اعتبار معنى الاقرار والاعتقاد  
كقوله آمن الرسول كما انزل اليه وباللام لا اعتبار معنى الاذعان والقبول  
كقوله حكاية وما انت بمومن لنا انتهى وهو الموافق لما في الصحيح وفيه  
كلام مره ذكره **قوله** اي يحصل فيه آه فلفظ نسبة مصدر مبني للمفعول  
والا ثغناه الاقيات لا الثبوت يعني ان التصديق المعنوي ليس المحل  
منه ان يحصل في القلب كمن الصدق منسوب الى الخبر او الخبر ويتجلى  
ثبوت الصدق له في نفس الامر فانه من قبيل المعرفة المقابل للجهالة دون  
التصديق

التصديق المقابل للناكار وهو المفسر بكونه وراست كوي **والشيخ** فنعلم هذا  
بكن الصورة الحاصلة من النسبة التامة المجزية بقصور امارم تقتصر بالاذعان  
كما قال في الترتيب العلم ان جاء اذعاناً للنسبة فتصديق والافتقار  
قال صدر الشريعة ان تلك الصورة الحاصلة من النسبة التامة تصديق قطعا  
فان كانت حاصلة بالعقد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والقبول فهو  
تصديق لغوي وان لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شيء فعلم انه جدار او فرس  
فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوي فاللغوي عنده اخص من المنطقي وباقي  
الكلام في شرح المقاصد **قوله** بعض المتأخرين وهو صدر الشهيد **قوله** ابن سينا  
هو اورد في الشفا في مقابلة هذا التصديق الكذب وقال في كتابه لم يدر ان  
ثامه علماء والشيخ دكونه الست بكى لهم كربة واندر يا فتى والزيتاني  
بقصور خاتمة ودوم كرويدن الزيتاني تصديق **قوله** قلنت  
حاصله يلزم احد الامر من اما ان لا يثبت اليقين الوسطانية ويعين مثلهم من  
من الكفرة لانهم يعرفونه كما يعرفون ابناءهم في القصور واما عدم اخضار قسم  
العلم الى القصور والتصديق طرود اليقين المذكور عنها **قوله** قلنت حاصله انا  
لان حصول اليقين بدون الاذعان ولا يتم عدم الاذعان للوسطانية وهو  
من الكفرة **قوله** يحجب اجراءه من القياس الجدلي والخطابي والشعري والمفاهلي  
فلو لم يكن التصديق عاملا لم يثبت الاصلح الى هذه الاجراء **قوله** انما  
ان الكفرة يعني ان ما ذكره ههنا مخالف لما ذكره في شرح المقاصد لان قوله  
ويجعله كافرا اشارة الى ان الكفرة في اجراء الاحكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله  
مع انه ذكر في شرح المقاصد ان ذلك التصديق غير مقيد وانه بمنزلة العلم انتهى  
ويمكن ان يكون معنى قوله ويجعله كافرا فيما بينه وبين ويكن اطلاق الكافر عليه اذ  
اطلاق حقيقة قال في شرحه هو اوقف فان السجود للصم بالاختيار يدل بظاهر  
عنه انه ليس بمجذوب ونحن نحكم بالظاهر فلا حكمنا بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد







ولكونه لا قرار شرط لاجراء الاحكام والمفوض الثلث الاول والاول وهذا الثاني  
 ذكره العظام وقوله هذا شققت قلبه قال عليه السلام لا سامة صبي قتل من  
 قال لا اله الا الله فقال عليه السلام قتلته فقال يا رسول الله انما قاله خوفا من  
 السلام لا عن قلبه خالصا وفي رواية قال عليه السلام ما تفعل اذا جاء بك كلمة  
 لا اله الا الله قال اسامة استغفر لي يا رسول الله قال تفعل اذا جاء بك كلمة لا اله  
 الا الله هكذا اثبت مرات **قال المولى الحنبل** كمن لا يجتهد السقوط ان قلت  
 اطفال المؤمنين ولا تصديق فيهم قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكم **قوله**  
 التصديق باق قوله هذا مناف فيه ان ما عليه الحكمون ان النوم ضد الادراك  
 الاشياء ابتداء لا انه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة والتصديق  
 وجوه دفع لمن فات فتذكر **قوله** قد يسهل هل فيها كما اذا كان التصديق حاصلا  
 ولا يلاحظ وقد لا يسهل بان ينفذ النفس ذلك التصديق قصد فلا يرد  
 ان المفهوم من كلام الله ان الذهول عن حصول التصديق لازم حال الحضور  
 ولا يرد ايضا ما قال الحنفى المدقق ان حال الحضور هو عدم النوم والفطنة  
 حين عدم الفطنة بعد الذهول بلا شك انتهى وذلك لما عرفت من جوار عدم الملا  
 الملاحظة والانتفات الى ذلك التصديق ولا يرد ايضا ما قال الكمال ان عدم الانتفا  
 الى ما حضر في القلب ليس ذهولا لغة ولا عرفا انتهى وذلك لما عرفت ان الذهول  
 عبارة عن عدم الملاحظة وقد صرح به في التلويح **قوله** وليذكر ان لا اجل ان الشارح  
 جعل المحقق الذي لم يطأ عليه ما يضافه في حكم الباقي يعني الاقرار في العمرة لمن  
 هو قادر عليه مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان قال في شرح المقاصد والخطا فينا  
 اذا كان قادرا وترك التكلم على وجه الالباء اذا العاخر كما لا يخفى من موافق والمهر  
 على عدم الاقرار مع المطالبة كافر اتفاقا كون ذلك من امارات عدم التصديق  
 ولذا اطلقوا عليه كفايا لطلبه كابرته الروافض انتهى **قوله** على الامام  
 اي ما حمله وقربته وبلده بجرى عليه الاحكام من ترك الحزيرة وحرمة دمه والصلوة

عليه

عليه ودفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر والزكوة وتحذرك بحكاف  
 ما اذا كان ركنه قال في شرح المقاصد هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق  
 له الاقرار بالثقة في عمره مرة لا يفي مومنا عند الله ولا يحقق دخول الجنة  
 ولا النجاة من الخلود في النار بحكاف ما اذا جعل اسم التصديق فقط فلا قرار  
 رج لاجراء الاحكام عليه فقط انتهى والمذهب الاخير موافق لما قال عليه السلام  
 يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان **قوله** لا اله الا الله ههنا  
 مطلبين الاول ان الاقرار ليس جزءا من الايمان والثاني التصديق لا غيره  
 اما الاول فلان المفوض دالة على ان محل الايمان القلب فلا يكون الاقرار  
 الذي هو فعل القلب داخل فيه واما الثاني وهو انه التصديق لا سائر ما  
 في القلب من المعرفة والقدرة والشئ عنه ويخرج ذلك من الكيفية النفسانية  
 فلو جوه الاول اتفاق الفريقين على انه ليس سوى التصديق والثاني ان في اللغة  
 التصديق ولم يعين في لمعة آخر كما عين لفظ الصلوة مثلا فلا يكون منقولا  
 عن معناه المفعول الى سائر ما في القلب كما كان منقولا باعتبار خصوصية المفعول  
 ولو كان منقولا كان الخطأ بالوارد في الكتب والسنة بالايمان خطا بايمالا  
 يفهم الامة وهو مستلزم لعدم محكا الاقتناع به من غير استفسار ولا توقف الى  
 بيان واما وقع الاحتياج الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل حيث  
 قال عليه السلام لمن سأل عن الايمان اء تؤمن بالله آه فذكر لفظه تؤمن  
 استغنى داعيا لظهور معناه الثالث ان النقل خلاف الاصل فلا بصار اليه بلا  
 دليل فلا دليل ههنا فيمكن باقيا على معناه الاصل وهو التصديق **قوله** ان  
 قلت محتمل آه يعني يجوز ان يكون دلالة المفوض على ان محل الايمان التعموي  
 هو القلب فيجوز كون الاقرار جزءا من معناه الشرعي قلت حاصلا ان من  
 متعلق الايمان الشرعي خاص هو ما جاء به النبي عليه السلام ومتعلق الا  
 المفعول مطلق النسبة الجزئية وهو حي ركنه الثاني قل كما ان الاول حقيقة برفنية

ان عظماءهم قال بنو جابر بن عبد الله بن جهم  
 بنكم ولو كان الايمان غايه التصديق فاما  
 هذا الغلبا وارثا وابل غلبا واغلا  
 في شرح المقاصد



شرعية عنده والاصل في الاطلاق هو الحقيقة فيكون الايمان في النصوص معناه  
 الشرعي والالحكام الكائن الكلام على خلاف الاصل **قال الشافعي** فانه قلت نعم  
 حاصله ان سلمنا ان الايمان عبارة عن التصديق بشهادة النقل عن ائمة القلة و  
 دلالة موارد الاستقراء لم ينقل في الشرع الى معنى آخر الا انه يعبر الشرع فيه بخصوص  
 متعلقة بعد ما اراد به المعنى اللغوي لكن التصديق عند اهل اللغة هو التلقظ  
 بكلمة تدل على قبول الخبر **يجب** ان يجعل الايمان عبارة عن الاقرار بالدين لا عن التصديق  
 التصديق القلبي او عن مجموعهما ويمكن تقريره بالمعارضة على ادلة جعل الايمان  
 التصديق فقط باء جعله الاقرار انسب بالمعنى اللغوي لكن يترتب انه ضعيف لا يقاوم  
 النصوص مع ان عدم معرفة اهل اللغة الا التصديق بالدين يبطله وضع لفظ  
 العلم ونظائره للدين **قولنا** لا ضفاء فيه ان هذا انما يدل على فعل الدين  
 من غير اعتبار دلالة على فعل القلب لا بعد عرف ولفظة ايمان ولا التصديق لكن دلالة  
 الالفاظ على معانيها دلالة وضعية يمكن تحلف مدلولاتها عنها باعتبار الدلالة  
 لا يستلزم اعتبار المدلول والحق ان العبارة بالمعنى اذ هما تتطابق الاحكام والالفاظ  
 انما وضعت لالتفصيلها وما ذكره تبيين عليه ورد بما ذكر في السؤال من اهل اللغة  
 لا يعرفون منه غير الاقرار بالدين وهو كما في **قال** العصام اورد على هذا الجواب  
 من ان ان الاعتبار عند الكرامة ليس هو اللفظ بل اللفظ الدال على انهم قالوا  
 من اضر الامكار واظهر الادعاء ان يكون مومنا الا انه يستحق الملوذ في النار ومن اضر  
 الادعاء ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة واورد على قوله يحكمون بكفرهم انهم  
 لعلمهم يجعلون موافقة القلب شرطا واجيب بانه مذهب الرافض والعتوان  
 لا الكرامية ولذا ذكروا عدم الاستفسار عما في قلبه ولا يحق ان يفي ذكره تناقضا  
 ثم قال ان قوله والنبي عليه السلام وقوله وايضا اجماع آه مع ان المعارضة وهو  
 غير جازم ثم اجاب بانه في العقليات واماني التمسك في قوله لا يفرج  
 السمع الدال على المطا اذا ذكر لمعارضة معارض **قال النووي** **الحكاية**

انما

انما يتم اي استدلال الكرامية على ان الايمان باء اهل اللغة آه اذا ضم اليه  
 ان الايمان غير مقول في الشرع عن معناه اللغوي مع ان عدم النقل لم كيف  
 والنصوص المعارضة دالة على انه امر قلبي وقيل ان مراد آه بقوله نعم ان الايمان  
 آه انكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق ونقبت النقل عن المعنى اللغوي **وجيب** عليكم  
 ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق بالدين لان اهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك  
 فلما برز ما ذكره المحشي **قولنا** بغير اللفظ حتى يلزم ان يلقى المتلفظ بكلمة صدقت  
 مفعلا او موضوعا لمعنى كون التصديق القلبي مصدق للنبي عليه السلام في الصدف  
 واللغة بل الاعتبار عند ضم في الايمان هو اللفظ الدال على التصديق القلبي من غير ان  
 يجعل التصديق جزء منه فان تلفظ بكلمة صدقت من حيث دلالة على التصديق العا  
 القلبي مصدق للنبي عليه السلام في العرف واللغة وان لم يحصل التصديق القلبي **قولنا**  
 فبطل ما قيل اي على الكرامية اذا اعتبر في الايمان اللفظ الدال لدلالة على  
 التصديق القلبي فلما منع لا اعتبار تلك الدلالة عند عدم المدلول مع ان الكرامية  
 يعتبرونها ويجعلونها المعبر الغير مصدق مومنا وانما بطل ما قيل اذ لا دخل ولا  
 مشاحة في الاوضاع فانه الواضح ما وضع لفظ الايمان على التصديق القلبي مطلقا  
 وجب ان يلقى بلفظ متلفظ بذلك اللفظ مومنا لفة وشرعا سواء تحقق المدلول  
 فيه او لم يتم لا اعتبار لها عند الكرامية في حق الاحكام فانه مقصود الواضح من غير  
 اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فاذا لم يتحقق يلقى بمنزلة تلفظ المأملة او الموهوم  
 لمعنى آخر فلا يجري عليه الاحكام وقوله قالوا من اضر آه تايد بقوله نعم لا اعتبار  
 لها وقوله ومن اضر الادعاء لا دخل له في التايد بل هو استطراد **قولنا** لقيام  
 دليل الايمان اي لا تحقق مدلوله اللغوي والاطلاق لقيام الدلائل اطلاقا في  
 وقوله على سبيل الحقيقة فيه ان الحقيقة ليس اللفظ المستعمل في وضعه من  
 حيث هو كذا فكيف يلقى الامارات المذكورة في صحة اطلاق اللفظ على سبيل  
 الحقيقة لو لم يكن المطلق عليه موضوعا للفظ **قولنا** حقيقة في الاقرار اي مطلقا

من يطلق اللفظ واللفظ  
 قيام الدلالة عليه ما  
 قال الكندي هذا الكلام فانه  
 لا ان يلقى وضع آخر



سواء قام دليل الايمان او لم يقم ذكره المحقق الحق وفيه ان الاقرار بغير دليل الايمان  
 وقسرية فلا وجه لهذا الكلام قال في شرحه المواقف لا نزاع في ان التصديق لا يستلزم  
 سمي انا لانه لا لانه على التصديق القلبي ولا في انه يترتب عليه احكام الايمان  
 ظاهرا وانما النزاع في بينه وبين الله اي النزاع في ايمان الحقيق الذي يترتب  
 عليه الاحكام الاخرية انتهى ويعلم منه ان تسمية الاقرار ايمانا تكون تسمية  
 بطريق ايجاز اللغوي لكون الاقرار دليلا على وجود الايمان الحقيق الذي هو التصديق  
 القلبي فلذا جرى على المفسرين احكام الايمان الذي هو التصديق القلبي ولا  
 يفهم من كلام المواقف ان يكون تسمية الاقرار ايمانا بطريق الحقيقة كما زعمه ذكره  
 الكمال وكذا الفاضل الحلبي وفيه ان الحق انه من سياق كلام المواقف حيث  
 قال تصديق اما معنى هذا اللفظ او هذه اللفظة لانهما على معناها فانهم  
 منه انه حقيقة في **القرار** **قوله** ظاهر كلام القوم من ان الحكم الايمان هو التصديق  
 القلبي مع الاقرار شرط او شرط او لم يركب منها ومنه **قوله** لا يقال لعلم آه  
 عزيزا رد بعد ما قال سابقا ان الاعتبار عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله  
 اول الا انه يكون مبنيا على التقابل **قوله** مذهب الرافضى والعقائد اه فان  
 الايمان المكتسب والاعتقاد شرط التصديق المكتسب بالاختيار لكن الايمان  
 نفس الاقرار **قوله** رد آخر على الكرامة يدعى عليه قوله وايضا وقوله فظهر ان  
**قوله** لا على المص وهو فقيه من قال الايمان هو التصديق والقرار معا  
**قال** **الشيخ** مذهب جمهور المتكلمين آه فلهذا هذا المذهب من ترك العمل  
 لا يكون خارجا عن الايمان كما هو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من  
 المتكلمين ومالك والشافعي والاوزاعي او يكون خارجا عن الايمان داخل في الكفر  
 كما هو مذهب الجوارح او غير داخل فيه وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين كما هو  
 مذهب المعتزلة ثم اول دانه كيف لا يتفق الشيء ركنه واجبا في الايمان

واكثر امنية لا يشترط في الايمان  
 شيئا من المعرفة والتصديق حتى  
 اخذ الكفر واظهر الايمان بغير

لا يثبت الاقرار  
 به دون الاقرار  
 عند هذا الايمان

لان المصروف موافق لم يحلوا  
 الاقرار ركن الايمان لا يتحقق  
 اصطلاحه بغير مخالفا لاجماع

على ما هو الاساس في الاصل في دخول الجنة وهو التصديق وحده وعلى ما هو  
 الحامل المجنى وهو الذي عند العمل ركن منه واحتمل ان يطلق اسم الايمان  
 للاول والثاني وان جعل الايمان اسما للقرن المشترك بهما التصديق وبين  
 المجموع يكن اطلاقه على كل منهما حقيقة والتفصيل في هذا المقام ان  
 مذهب الرعية الاول ان الاعمال داخل في الايمان جزء من حقيقة حتى يلزم  
 من الغداه الغداه وهو مذهب المعتزلة والجوارح والثاني ان يكون اجزاء  
 فلا يلزم من الغداه الغداه كما يعترف في عرف بعض الشيوخ واوراقه جزء منه  
 ولا يقال ان الغداه عند الغداه وهو مذ كما ورد في الحديث الايمان بضع وسبعون  
 شعبة اعلاها قول لا اله الا الله محمد رسول الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق  
 والثالث ان يكون انما راجحة عن الايمان مسبية له ويطلق عليه في الاول في لغة بين  
 وبينه مذهب الثاني الا ان اطلاق الايمان على الاعمال حقيقة فيه والراجح  
 خارجه عنه بالكلية لوجوه ذكرها الشيخ ومن الوجوه ما ذكره في شرح المقاصد  
 منها ان الايمان لا ينفع عند معاينة العذاب كما يدل عليه النصوص والاجماع  
 ويسمى ايمان الياس ذلك انما يكون التصديق والقرار اذ لا يخلو الاعمال ومنها  
 النصوص الدالة على الامر والنواهي بعد اثبات الايمان كقوله يا ايها الذين  
 امنوا كتب عليكم ثم اورد على المصروف عدم زيادة الايمان ونقصا موقوف  
 على عدم دخول العمل فيه فاثبات فاشبه عدم الدخول به دور انتهى وفيه ان  
 التوقف في كيف الزيادة في الايمان باعتبار المومن به يجوز في عصر النبي عليه  
 السلام لعدم زيادة ايضا في غير عصره بهذا الاعتبار لا غير **قوله** باب العطف  
 اي العطف بظاهره يقتضي ذلك فوجب العمل به ما لم يرد عنه قائم البرهان ك  
 الظواهر فلا يرد ايصال لم لا يجوز ان يكون عطف عليه اهمي ما لانه وخرجهما  
 عليه لكونه سببا للايمان الحامل المجنى واما العطف في قوله تنزل الملائكة والروح  
 فثبتا ويل جعله خارجا لاعتبار خطابي وكلامنا في الظلال في التويل قيل



وأيضا لا يدخل في توقف  
الشيء على غيره

قبل اقتضا بعض النصوص دخول الإيمان في رعاية الظاهر بقرينة ترك ظاهر غيره  
ورد بانه يرجح الظاهر فيما نحن فيه بكثرة موارد **قوله** لا يستلزم اشتراط آه فيه  
ان فيما نحن فيه اشتراط الجزء بالكل الا ان يقال في هذا الشرط شرط فاء الشروط  
شئ مشروط بكل جزء من اجزائه فلو دخل المشروط في الشرط يلزم اشتراط  
الشيء بنفسه **والقوله** بان المراد بالشرط ما عدى المشروط عدول اللفظ وكذا  
القول بان وجود الشئ يصح ان يكون شرط صحة مردود ولان جزء الايمان العمل  
الصحيح فليزيم كون الصحة شرطا لها **قوله** لمن ترك بعض الاعمال من غير تحقق ما  
سقط به الركن فلا يبرأ منه يمكن تحقق الشئ بدون ركن بحيث لا يسقط عنه لانه  
تحقق للشئ بدون ركن يبرأ منه بدون ركنه من غير سقوط ذكره والعصام **قال**  
**الشراح** لا يزيد ولا ينقص هذا عندنا في حنيفه واهل به وهو انما رخصنا امام  
الحرمين وذهب الاشعري والمعتزلة الى انه يزيد وينقص وهو المحكي عن الشافعي  
وكثير من العلماء قوله حد الجرم والاذعان ولو تقلد عند الاكثر بل جعلوا الظن  
الفالس الذي لا يحظر بالبال نقيضه في حكم اليقين واما الاشعري والمعتزلة  
وكثير من المتكلمين فلم يعتبروا صحة ايمان المقلد وهذا لا يتصور فيه الجرم بزيادة  
الى ما يبلغ مرتبة اليقين انما الكلام في مرتبة اليقين **قوله** لان الاطلاع على تفصيل  
الفرائض يمكن وفيه ان الايمان بتلك التفاصيل سرها لما كان حاصلها  
احمالا فبما الاطلاع عليها ينقلب الايمان من الاجمال الى التفصيل لا من النقص  
الى الزيادة واما الايمان في عصر النبي عليه السلام لما كان عبارة عن التصديق  
بجمله ما جاء فكلمة ازداد بتلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها وقوله ان  
التفصيل ازديدي لانه على الاجمال **قوله** اكل مسلم وغيره مفيد **قوله** وفيه نظر وهو  
جوابه ان الزيادة صورته وجوه كالشدة والعمدة والمدة والوجود في زمان  
الزمان كانه باقيا هو ازديدي بحسب العمدة وانه كما تجد دوا في العدة وان لم يكن  
ازديدي بحسب الشدة ذكره الكسبي وفيه حجة لان في الزيادة بالمعنى المتعارف

لا ينافي دعوى الزيادة بالاخبار المذكورة **قوله** فان لم يرد بالاعمال يؤيده ما روى عنه  
عليه السلام انه عليه السلام قال لو وزن ايمان اني بكر مع ايمان مع ايمان العلية  
لرجح يعني بمجرته لوزنه وحجته **قال الشراح** الى ان الاعمال اي مطلق الطاعة  
فرضا او نفلا فعلا او تركا عند الخواص وابل المزيل وعبد الجبار من المعتزلة  
فازدادها وانتقامها بحسب المواظبة عليها وترك المواظبة في غاية الظهور او اما  
المفروض من الطاعة فعلا او تركا عند الجبارين واكثر معتزلة بصحة فازدادها  
وانتقامها اي هو بحسب زيادة اوقاتها وانتقامها وتبديدها ووجوبها في الزكات  
والج **قوله** وضعف فيه ان النزاع في تفاوت الايمان بحسب الكمية اعني القلة  
والكثرة اما التفاوت في الكيفية اعني القوة والضعف فلما نزاع فيه ولذا ذهب  
الامام الرازي وكثير من المتكلمين الى ان هذا النزاع لفظي يرجع الى تفسير الاعمال  
وهو التحقيق الذي يجب ان يقول عليه ذكره الكسبي **قوله** قال ابراهيم ان قال  
رب اربني كيف تحبني الموق قال لم تؤمن قال لم تؤمن ولكن لمطعمين فلبسوا  
**قال ابو نعيم الحنبلي** واما عطف الجزء لكن عطف التفسير وادركا في قوله اوليك  
عليهم صلوة من ربهم ورحمة الى قوله اليوم اكملت دينكم الآية **قوله** فاما مسلم وجماعة  
التفصيل ليس ازديدي الاجمال بل هو اكل منه فالاجمال لاكثر منه بحسب ذاته وتكثر  
متعلقاته اي هو بجزء الاعتناء به في غير عصره عليه السلام لا بعد اختتام الوحي  
استقر ما يجب الايمان به فلا زيادة ولا نقصان بخلاف عصر النبي عليه السلام  
فان ما يجب الايمان به يتكثر فيه بكثر حقيقيا **قوله** وليس شئ يعني ان النزاع في  
ان نفس الايمان هل تزايد ام لا **قوله** قد يرفع الى اوفيه ان قد سبق ان المنقح هو  
الزيادة بالمعنى المتعارف وزيادته بحسب الاعداد لا مدخله في زيادة حقيقة  
**قوله** فرضا كانه اه هذا موافق لما في شرح المقاصد من ان الاعمال جزء من الايمان  
على ما فصل المحنة غيرها لكن المفهوم من شرح المواقف ان الايمان هو الاعمال  
فليست الاعمال الجارية بها ايوعا وابنه ابو هاشم فهو من باب التعليل كمنع من لا يكر



وكان من قبل على ان لا يتجلى في العقل  
انما لا بد من ان يتجلى في العقل  
صحيح

وعبروا عن الكسب العقلي في فعله بالتوجيه **وهو** فانه قلت حاصله ان من  
جعل الاعمال جزء من حقيقة الايمان بكنى قبوله الزيادة والنقصان عنده ظاهرا على  
ما قاله الشيخ مع ان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلما مر على اجزاء الماهية  
ليكن زيادة ولا تحقق له بدون جزمه ليكون نقصانا **وهو** قلت حاصله ان الكمال  
يقع جزءا منه او وجدت **والا** فلما قال ايمان هو المصدق والقرار على طاعة  
شاملة لجميع الطاعات التي اتي بها المكلف من الفرائض والنوافل كما هو  
مذهب الخوارج **قال الشارح** عن ربط القلب بفعله اختياريا في العلم  
الذي هو كيفية نفسانية او انفعال فلا شك في صحة التكليف بالاعمال بالاختيارية  
اتفاقا ثم ربط اللاحق بالقلب على وجهين احدهما ان يحصل العلم بدونه الاختيار ثم يربط  
يربط القلب عليه وثانيهما ان يحصل العلم ويربط القلب كلاهما بالاختيار وهذا هو  
من الاول ولا يكتفي الموعظة فمن ثمة هذه المجردة فانقل ذهنا الى صدق مدعى النبوة  
دقعة يحصل له اسمي بكر ويدن فتكليفه بالايمان تكليف بتحصيل الحاصل مخ  
الحق ان التكليف بالايمان تكليف بتحصيله ان لم يكن حاصله وبعدم مقابلة بالكار  
ان كان حاصله قال في شرح المواقف التكليف بالشئ كجانب غير التكليف بحجب  
تحصيله والاول لا يتصور الا في مقابلة الفعل واما جعل التكليف بالايمان تكليف  
بالنظر الموجب له فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة اجمالا وقوله امنوا  
بالله والحق ان النظر مقدور ولو بالواسطة وجب التحصيل ولذا قد يعتقده نقيضه  
عند العقدة من النظر الذي هو واسطة التحصيل انتهى ملخصا فعلم من ان المختار  
عنده ان ما كان من مقولة الكيف يعبر التكليف به كجانب تحصيله لا كجانب كماله  
بتحصيل السواد في الثوب فيحصله مباشرة اسبابه والتكليف بتحصيل الايمان من  
هذا القبيل اذ قولهم معرفة الله واجبة يدل على ان النفس بالايمان مكلف به ولذا  
قوله امنوا فالاستاد جليا لمن قال ان المكلف به هو النظر المستلزم للايمان  
لان الاستاد قد يكون مجازيا **والحق** ان النظر مقدور ولو كجانب تحصيله ولولم يكن مقدورا

فان لا يتجلى في العقل

لما اعتقده نقيضه اجلا واللازم باطل لان موضوع النظر فيقصد بغيره **والا** **الاجابة**  
فان التكليف المقام **ان** يقال ان المأمور به قد يكون اختياريا في نفسه ومقدورا  
للعبد وقد يكون اختياريا ومقدورا له كجانب تحصيله وليس كذلك الشئ والمأمور به  
مختص في القسم على ما سبق الى بعض الامور بل امر اذ يكون المأمور به اختياريا  
ان تمكن العبد من تحصيله كالعلم والنظر والانتفاعات والتسخر والتبخر  
وكثير من الواجبات من هذه القبيل فانه الصلوة السجدة لله المخصوصة مع  
انها ليست بمقدورة للعبد بنفسه بل المقدور بتحصيلها بالقيام والعقود  
والالفاظ والحروف ومع هذا لا يكون الواجب المقدور والانتفاع عليه في الشريعة الا  
نفس المكسبة واذ انما قلت ان اسس العبادات اعني الايمان وجدة وجدته  
من هذا القبيل لانه معبر عنه بالمصدق المعبر عنه بكره ودين ودانين وراست  
لوى والاشتمال المقابل للتكذيب ولا يخفى في انه من مقولة الكيف هذا التحقيق  
ما ذكره الشارح في رسالة الايمان **وهو** اما جعل التكليف واما الجواب  
عن المذكور وهو ان الايمان من الكيفيات النفسانية والانتفاع المأمور به لا  
ان يكون اختياريا بما ذكره المتقدم من ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر للاسباب  
مستلزم لا لافعاله بل كجانب تحصيله الى الشئ لا كجانب كماله ولا كجانب  
واما جعل التكليف بالايمان تكليفه باختيار التكليف التحصيل حتى كان معنى  
قوله امنوا حصلوا بالايمان والمصدق لا صدقوا او كانوا مؤمنين فهو وان كان  
عدولا لكنه ليس بمثابة ذلك العدول **وهو** الحق هذا الجواب الشئ بما ذكره  
الامام الرازي **وهو** عند العقدة من النظر يعنى فيظهر كون النظر مقدورا  
للعبد فيصير التكليف به واما الضرورى فيبعد تصور طريقه لا يمكن ان يعتقده  
نقيضه **وهو** ليس بمنزلة من يعتد الشئ لا بالصديق الايمان والاعقوى والشئ  
والنظر واحد عنده ولا فرق الا باعتبار المتعلق كذا في شرحه انما صدق قال  
الشارح الحضور في الخشوع وقبل الحضور في اليدين والبصر والصوت

منه من قبل على ان لا يتجلى في العقل  
انما لا بد من ان يتجلى في العقل  
صحيح



لا يكتفى بغير ما وافق على نفس الجاهل  
 كذا في كتاب التفسير في خلاف قول الامام  
 فان التفسير على قول ريب وانما على نفس الامكان  
 بل على قولهم من قوله  
 ظاهر قوله  
 واجب عليه

**والا نقيا** داي التسم للكونه خالفا لكل مستوجبا للعبادة منهم وقول  
 جميع ما جاز به النبي عليه السلام من عند الله قوله ويؤيده اشارة الى ان  
 استدلال هذه الآية ضعيف اما وجه الاستدلال ان كلمة غير ليست صفة  
 على معنى فاعوجدها فيها شيئا غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هي  
 والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه صحيح وهو ان  
 لا يقال في اوجدها فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد  
 استثنى المسلم من المؤمنين فوجدنا في نسخة الايمان بالاسلام كذا في مخرج  
 المواقف ووجه الضعف فهو ان الاستثنى يصح اذا كان المسلم احص  
 من المؤمنين نظير ليس في البلدة العلماء والا اهل بيت من المؤمنين واما  
 وجه الثاني ان الشرح في اوجدها مؤمن الا اهل بيت منه واستثنى اهل  
 بيت من احص من غير بيت في قول العصام يصح ان يكون غير صفة ولا يلقى لكم  
 كاذبا بل يقدر في اوجدها مؤمن غير اهل بيت من المسلمين فالاولى  
 ان يقال ان وجه الاستدلال ان غير صفة مؤمن او ما بعده مستثنى وعلى وجه  
 مقتضى كذا في لو ثبتنا لم يصح في نفى وجود المؤمنين من غير اهل  
 بيت ان يقال فاعوجدها مؤمن غير اهل بيت من المسلمين اذ لم يكن المؤمن  
 من انتهى **قوله** قال العصام هذا يستلزم تلازم الايمان والاسلام  
 لا تخالفان والتلازم وان بقي المتخالف عند الاشعة لا يثبت الاتحاد والادلة  
 للمؤمنين لا ينفك احد عن الآخر ان كلامها بالسنة قوله وجازية يقوم  
 للمدعى وهو اعم من الترادف كما يجي من الحق والفرق بينهما ان الترادف  
 احص من الترادف كجيب التحقيق **قوله** كما ذكر في اللغاية وذكر في ايض ان الله  
 الناس على عهد رسول الله عليه السلام على ثلاث فرق مؤمن وكافر ومضائق  
 ليس فيهم راجع والاسلم من اى الفرق كذا لا يصح ان يقول من الكافرين فانه قال  
 قال من المؤمنين فقد ترك هذه جهة **قوله** قال من المنافقين فيكون الاسلام هو  
 انفاق

الانفاق عنده فبين ان لا يقبل غير النفاق لقوله ومن ينتج غير الاسلام  
 دين فلي يقبل منه وكذا يجب ان يلقى مرضيا لقوله ورضيت لكم الاسلام ديني  
**قال الشرح** صريح لانه ردة قولهم امن بانه كذب وهو في قوة انهم عنه  
 ولهذا استدرك عليهم فامرهم بان يقولوا اسلمنا ولو لم يكن هذا ايضا  
 صدقا لما صح منهم عنه وامرهم بهذا فلما يرد ما قال العصام ان جوابه  
 يفيد انه لو قيل قالت الاعراب امن قل من يؤمنوا ولكن قولوا امنا لصح اذ  
 نفى الايمان في الواقع لا يبقى الامر بالقول لا يستلزم الثبوت لانه دلالة الالفاظ  
 ليست قطعية انتهى **قوله** يعني الانقياد الظاهر الاسلام في الاصل مجرد الانقياد  
 والخضوع لكن المعبر في الشرع هو الانقياد الباطن وذلك لا يقصور بدون التقيد  
 وقد يستعمل بالنظر الى اصل الثقة في الانقياد الظاهر وان لم يعتبر في الشرع فقولهم  
 كذب محض بخلاف قولهم اسلمنا فان له محل صدق قال العصام والحق ان الله  
 ظاهرة في المعاصرة فالاستدلال على المعاصرة قول انتهى وفي الكفاية لم يحيزه الله  
 عن السلامهم ولكن امرهم بان يقولوا اسلمنا اى استسلمنا في الظاهر لا في الخار  
 يقولون فيكون المراد اظهار الاسلام من الفهم بدو حقيقة الاسلام ادلوكا  
 المراد من الآية حقيقة الاسلام كذا ما التوبة مرضيا ومقبولا عند الله بما يكون من الآيات  
 انتهى **قوله** دليل على ان الاسلام اى لا تصدق القلبى كما يشعر به كلام المصنف ولا  
 الانقياد الباطنى اللازم له كما يفصح عنه كلام المصنف فلا يستقيم الترادف ولا يلزم  
 لوجود الايمان بدو الاسلام في الجملة **قوله** قلنا قال في اللغاية وفي بعض الروايات  
 ان جبرائيل سأل الله عليه السلام عن شرائع الاسلام فيكون هذه الرواية تقييدا  
 للرواية المطلقة والرواية ذكرها ابو عبد الله بن ابي حفص الكبير عن محمد بن الحسن  
 عن ابي عن علفه عن يحيى بن معمر عن ابن عمر رضي الله عنهما قال ان جبرائيل سأل  
 اى سأل عنه بنينا عليه السلام انتهى **قال المولى الحنفى** للاحكام اى الشرعية  
 المتناهية للاعتقادية والعملية والانقياد للاحكام بهذا الوجه لا يوجد بدو ن

قوله وما قال العصام لا يخفى ان الظاهر  
 من الحديث ان الاسلام هو الانقياد  
 والى ان لا يثبت ما يعارضه لا يتم  
 والى ان لا يثبت الا بما لا يخفى عليه  
 حديث الايمان ان المؤمن بالله واليومنة  
 حديث منكم



المقصد من الذي هو الايمان وكذا العكس فكل من انصف باحد صان  
 فالأثر بمعنى ان كلامه لا يوجد بدون الاثر اعني الاثر كجيب الصدق لكل مسلم  
 مؤمن وكل من مؤمن مسلم وهو امر لا يقوله الاثر والمط وكذا اثره بالبراهين  
 بقوله ولا يشك بوجوبها سوى هذا واما الترادف بينهما **فمفهوم** فتأمل وجهه  
 وجهه ان الاسلام عبارة عن التسليم وهو عام في القلب والدين والحواس  
 وللتصديق محل خاص وهو القلب فكل مصدق بالقلب تسليم والتسليم كذلك  
 لانه يلحق بالقلب وبالحواس ذكره في الاحياء قوله ان لم يجد في قرينة لوط اراد ان  
 كلمة غير الاستثناء والمستثنى منه احد من المؤمنين وامر ادب البيت اهل البيت  
 فيبقى الاستثناء للمؤمنين من السلم فليزعم اي دال الايمان والاسلام **فله**  
 واني قلنا كذلك ان انا قدرنا احد من المؤمنين مستثنا عنه لكثرة الكفاية فيها  
 واهل البيت مستثنى لكثرة البيوت فيها فلو لم يفعل كذلك ليلزم الكذب تعالى  
 ذلك لو قدر هكذا في وجدنا في قرينة لوط بيت من المؤمنين الابيتا واحدا  
 من المسلمين لم يلزم كلمة من البيان لانهما يقتضيان كمالين من جنسهم  
 والبيت ليس من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفاية تغليب كل كلمة غير  
 على الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصا وقوله ليلزم تغليب كل امراد بالبيت  
 اهل البيت والجميع تغليب لقوله واني قلنا كذلك ولا يخفى على كل منها  
 تغليب كل منها واني قال ليلزم لجواز كونه كلمة من صفة لمقدر مثل الانبياء  
 كاشا من المسلمين وزائدة على مذهب الاصفى والكوفيين وجوز الفاضل  
 كونها بتجضية على تقديرها بل هي مع مدلولها بمنزلة المضاف اليه للبيت ان غير  
 بيت بعض المسلمين **فمفهوم** لا يتوقف على الاثر دال لجواز استثناء الاثر  
 من الاعمال كفي المثال المذكور وقد يستدل به فلو كان الايمان غير الاسلام لزم  
 ان يقبل مع ان الاجماع على ان الايمان مقبول من طائفة **فمفهوم** ليس الايمان  
 الاسلام بحسب المفهوم والا فالمنع ومن يتبع غير الاسلام مالا يصدق عليه

قلنا لا يلزم ان يكون  
 المصداق محالاً لاعتقاف  
 على الظاهر

الاسلام فلن يقبل منه فيمكن كفى الاسلام اتم من الابناء فالمراد في المثال  
 ان من سعى في لا يصدق عليه العلم الشرعي لنوساه والكلام من العلم  
 الشرعي بل من اشرفه **فله** اي فيما ارسل المراد من الاخبار والارسل فلما  
 يلزم كفى الاوامر والنواهي من الاخبار بمعنى وجعل الاوامر والنواهي اجبا  
 لاستلزامها له فاء الامر بالشيء يتضمن الاخبار بوجوبه وكذا النهي عن الشيء  
 يتضمن الاخبار ببحرمة **فمفهوم** فبينهما تباين لانه لا يوجب للمسلم فمفهوم  
 يريدون الاثر وكجيب الصدق لا الاثر وكجيب المفهوم **فله** والاوولي وهو الاوولي  
 ان جواب الشبهة مبني على صرف قوله استلزام معناه السري وفي هذه هو مستعمل  
 في معناه الشرعي وقد سبق توجيه كلام الش **فله** في المقدمة الاولى اي في  
 في مقدمة الدليل اي قوله لانه الاسلام هو الانقياد كما ان الاول وهو قوله  
 فاء قيل قلت الاسرار معارضة في المطا اي اتي دال الايمان والاسلام لكن  
 المعقل ما اقام الدليل على المقدمة المذكورة فالظن ان هذا منع لتلك المقدمة  
 بسند قوله عليه السلام ان تشهد آه الا ان يقدّر الدليل على تلك المقدمة  
 فيلحق السؤال في معارضة مجازية **فله** لا ينفك عن التصديق لا متعلق بحقوق  
 الشروط بدو الشرط فلا بد من الاضطرار على المشايخ القائلين بعدم انعكاس  
 كل من الآخر **فله** من الطرفين اي مع ان استلزام الايمان للاسلام غير ثابت  
 لان التصديق لا يستلزم الاعمال وانه ثبت استلزام الاسلام للايمان  
 هذا على تقدير اشتراط المواطات **فله** عفو لانه قصد ان مثل في السؤال  
 الثاني القوي في المقدمة المذكورة وكلام ذلك هو وجه لو تم كدل على صحة الحديث  
 دونه صحة تلك المقدمة واما هذا من ذلك فتأمل **قال الشارح** وانه وجد  
 من العبد آه قال في الكفاية اذا انصف بالايان حقيقة كانه مؤمنا على  
 والثابت فيلحق مؤمنا حقا وكما لا يصح ان يقول القاصي ان شاء الله لا يصح  
 ان يقول المتصف انا مؤمن ان شاء الله فاما يلحق الاستثناء فيما يشك في ثبوته

في عدم الغلبة لانه لا يستلزم عدم الاصل  
 في عدم الغلبة لانه لا يستلزم عدم الاصل

وقبل النزاع في تحقق الاسلام  
 بدو الايمان واما تحقق الايمان  
 بدو الايمان واما تحقق الايمان



في الحال او في معدوم على خطر الوجود لا ينبغي هو بارت في الحال قطعاً وكذا  
 لا كان مؤمناً في ذاته كان في علم الله ايضا مؤمناً لان تعي يعلم كل شيء كما هو في الحال  
 وانه يعلم انه يتغير عن تلك الحال كما انه يعلم الحتمي جها وانه يعلم انه يموت بعده وكذا  
 هو ولي الله في الحال وانه يتغير حاله بعد وانه كان كافراً بعد ولله في الحال وانه  
 يتغير حاله بعد وعند الاشربة وبعض الخوارج لا عبرة للحال بل الحال الموت  
 حتى تم مات مؤمناً تبين انه كان مؤمناً بالله وولياً له من الاصل وانه بعد  
 الصم حين سبته ومات كافراً والعباد بالله يتبين انه كافراً من جبهه ولد  
 وانه عبد الله واقربو حد نيتة حين سبته وقالوا ان ابليس حين كان معلماً  
 للملائكة كان كافراً ويسمى هذه المسئلة مسئلة الكرامة انتهى **قوله** لا في الآن  
 والحال وفيه تعلل لانه ان كان الشك في الآن والحال بناء على اختلاف المسائل  
 في ان العمل هل يدخل في الايمان ام لا لا يلزم كذا اصلاً ذكره العصام وفيه  
 انه لا يتأتى على مذهبه ان لا العمل ليس حججاً من الايمان عنده فلما ذكر  
 في الفتاوى ان قائله كذا باولاً يؤيد ما يروى عن ابي عمر اخبرني شاة لينج  
 من مؤمن فقال مؤمن انت قال نعم ان شاء الله قال لا بدخ من شك في  
 ايمانه ثم مر به رجل آخر فقال مؤمن انت قال نعم فامر به بحد شاة فحفر فرفض  
 ظاهر الاستثناء الى الشك ولم يجعل قائله مؤمناً **قوله** بل مثل قولك انا  
 زاهد متق في الاكثرب درجات البقاو حصول التزكية لكن يصح الاستثناء  
 في هذا في الايمان لان كلام الزهد والتقوى هيبة نفسية لم يرتب  
 منفوتة فتلك الهيبة تقوى وتضعف وتزول **قوله** واما الايمان فهو  
 لنوا في الحصول يحصل لمن هداه الله بنعمة دفعة فلا وجه للشك والاستثناء  
 فاحفظ **قال الشارح** السعيد قد يشق آه والتغير يكون على السعادة  
 دفع لما قيل ان السعادة والشفوة لو تبدلا لزم تغير صفات ترفع من الاسعاد  
 والاشقاء ويرفع باه الاسعاد هو التكوين المتعلق بالعبادة والتغير في  
 بعضها

210 في التعلق لا في الصفة ثم ان من كان في سابق علم نفعه انه سعيد او شقي فانه  
 لا يتغير ولكن يجوز ان يكتب اسمه في اللوح المحفوظ بالاشقياء او من السعداء  
 ثم يحول ذكره ابو المعين ثم انه ثبت انه يكتب في بطن امه انه سعيد او يكتب انه  
 شقي ولا يكتب انه سعيد وشقي فليكن ان تزيد مطلق السعادة والشفوة  
 ويحمل على كل عبادة وشفوة تحصل للعبد ان انا ما كتب عليه في بطن امه  
 ذكره العصام قال الكشي ان معنى قوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن  
 امه ان الفاء بالسعادة الحقيقية من علم الله انه يكتب له بالسعادة وهو بطن  
 امه وكذا الخذلون بالشفوة الابدية من علم الله انه يكتب له بالشفوة في ابداً فظنة  
 وهذا لا ينافي ما ذكر من تبدل الشفوة والسعادة انتهى **قال ابو الحسنا**  
 من الهوا والشيطان فيسبق ان يتعوز ذكر هذا الدعاء صباحاً ومساءً فانه  
 سبب للخلة عن هذه الورطة لو سعد النبي عليه السلام ذلك والدعاء هذا  
 اللهم اني اعوذ بك من الشرك ككسبتي وان اسلم واستغفر لك لا اسلم انك انت  
 علام الغيوب ذكره في التارخانية وما ذكره هذا البعض من المحققين من  
 الى الطبع مقبول عند العقل لكنه محال لما يدعيه القوم من الاجتماع الى اتفاق  
 الاكثرين والافكير من السلف ذهبوا الى جواز الاستثناء ذكره في شرحه الفقهاء  
**قوله** ركنا يحتمل السقوط ولعل الحزم يقول لانه يحتمل السقوط فان قصد  
 المشرك اذا مات على الايمان بكن في حكم النابت في حال الشرك لان هذا  
 الشرك جعله الشارع في حكم العدم فكان هذا التصديق لم يطرأ عليه ما يضا  
 فلم يحتمل السقوط حكماً كما في حال النوم والغفلة فتأمل اللهم بحرمة النبي الا  
 عليه الصلوة والسلام احفظنا من المفارقات المفشدة لايماننا ويسرن  
 حشنة الخائفة **قال الشارح** وفي ارسل الرسل باه بقوله الذي بواسطة  
 او بدونها ارسلت القوم او الى الناس او الى الشقيين او بلعنهم عنى وكونه  
 من الالفاظ وبان خلق منهم علماء صغرى باه من الله واورد صيغة الجمع لا من صاغ

هذا هو الراجح



الناس متفاوتة بسبب القوة والقدرة والاعمال فمنهم من يقدّر الرسل ايضا حكمته وفي  
تشكيه حكمته انما الى ان تعيينه مما لا يسهل قدرته الشئ والمنطق ان افعاله  
لا تخلو عن حكمته وفي قوله للناس الى القدر المشترك بين جميع الرسل والافئتنا  
عليه السلام بنى الثقلين **قوله** يعني ان قضية الحكمة تقتضي ان تسوية ولا تتم  
بدونه لكن لما كان رعاية وجه الحكمة في افعاله امر تفضيلا وشيئا ساديا لا واجبا  
عقليا لا يجب عليه موجه ومقتضاه ايضا اذ لا وجوب عليه نعم عند اهل السنة خلافا  
للمعتزلة واعتزضوا حتى ان يكون في عدم الارسل حكمته خفية واجبة باننا نرى  
الصنورة بان قضية الحكمة تقتضي الحكمة الارسل البتة **قوله** كما رعت استدلاله  
السمية بانه لا يمكن للرسل ان يفوق ان من قال رستك هو الصريح اذ لعله من  
القاء الجين اذ هم يقولون لا طريق للعلم الا الحس وانكروا حصول العلم من الدليل  
بوجوده كبقية ذكرها في التوافق واستدل البراهمة بان الحكم الذي يأتي به الرسل  
ان كان في لف حكم العقل بوجه وان كل موافقا فلما جاز اليه ولعله اراد بالاشياء بعد  
الوقوع تغيير اسم اللازم بالملزوم والافقود منهم اعتزف بنو آدم وقوم منهم  
بنو ابراهيم وغيرهم ان في العقل مندرجه عن الارسل **قوله** بعض المتكلمين يريدون  
الاشياء فان افعاله غير معللة بالاعراض والاسبال عما يفعل ولا يطلب له الكمية  
فالارسل عندهم مجرد وتعلق ارادة به بذلك لا على سبيل الوجوب كما هو رأي المعتزلة  
ولا على وجه التفضيل على رأي علماء ما وراء النهر من ان الارسل واجب عليه في  
حكمته وان لم يكن واجبا بالنظر الى ذاته وقدرته كالرجل الكرم لا يأتي من الافعال  
ما فيه لوم وخسة نفس البتة وان كل متمكنا من فعله **قوله** مما لا طريق آه مبنى على رأي  
علماء ما وراء النهر لا على رأي الاخرى لان العقل معزول عن معرفة حسن الاشياء و  
تجربتها عنده واجبا على ما وراء النهر فهم قالون بالعقل يعرف حسن بعض وفتحه  
على انها الله والحاكم هو الله تعالى كالمعتزلة غير انهم بان العقل هو الحاكم وقد بينى  
ان كلامه في هذا الكتاب على مذهب علماء ما وراء النهر في كثير من المواضع متبعة

للمص

للمص فليثبت له ذكره الكسبي وقوله فكان من فضل الله فالاحكام ثابتة والحكمة  
من الارسل بيانها واظهارها فليكن رتبة محضة واردة الجيزة بالنسبة الى  
المصدق والمكذب وان لم ينتفع المكذب بذلك فالتبني في ذلك كمن بين لقوم الا دوا  
الفرط ينفين احداهما جدة موصلة الى الحق مع امن وسلامة والاخرى مخوفة  
ومهلكة ولا شك ان عطف عليهم وارشدهم عن التبعه وصول مقصوده ومن لم  
يتبع **قوله** **قال** **الشيخ** مجزئة ما خذوه من الجوز ضد القدرة وصيغة التخي  
اثبات الجوز السغير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب للجر وجعل اسما له والثاني  
للتقليل الوصفية الى الاسمية وقيل للمبالغة كذا في شرح المقاصد وقال العصام لا  
ظهار ان التاء للتأنيث لانه الجوز آية النبوة وعلامة اوبئة وعرفها بهذا اللفظ  
التعريف قصد الى تعريف يتضمن شروط الانجاز وسبعة امور **الاول** ان يكون فعله انما  
او ما يقوم مقامه في الشرك **والثاني** ان يكون في الماء من الاصابه والثاني لعدم  
الناروك اذ قال المدعي مجزئي اصنع يدك على راسي ولا تقدر انت على ذلك الوضع  
فلا يقدر المعارض ومن اقتصر على الفعل جعل المجزئة ههنا كون النار براد او  
سدا ما وبقا الجسم على ما كان عليه فقول امر يتناول الفعل والشرك في فهم **الثاني**  
اليدوع لان كل يظهر ويحدث من اجزاء العالم فجزءه هو الله تعالى كما سبق في صدر  
الكتاب ويغم ايضا من قوله يظهر على يد من آه الله ليس فعل الذي بل فعل وانما  
اشترط ذلك ليدل على انه تصديق للبنى منتهى **والثاني** ان يكون امر افرق للقاء  
اذ لا اعجاز دونة وقد دل عليه بقوله بخلاف العادة **والثالث** ان يكون ظهوره على  
يد من ادعى النبوة ليعلم انه تصديق له وقد صرح به **والرابع** ان يكون مقرونا للدعوى  
اذ لا شهاد قبل الدعوى والتاخر عنه منطوق الآية الكذب اما التاخر فيه فان سير  
فهو في حكم العدم واما التقدم على ولو بلفظة غير جازية دل على هذا عند كذا المتكلمين  
والخامس ان يكون موافقا للدعوى اذ اني لف لا يبعد تصديق كما قال مجزئي خلق  
البحر ثم تنزه الجبل العدم تنزه منزلة تصديق الله ليا والسادس ان لا يكون مكذبا كما قال



قال مجرى فخلق هذا الجاد فخلق بتكذيبه فان ادل على كذبه من صدقه لانه لا اختيار له  
 واما نطق من له اختيار كالنطق بالاسم الاخرى ونطقه بانك لست رسول الله  
 فلما جرت به المجرة لانه لم يجعل شأه الاطلاق الاخرى بعد الاطلاق فهو على كل حال  
 ينطق بما يشاء كلاما لا اختيار له وقد علم هذين الشرطين لفظ الحق لانه طلب  
 المعارضة فيما جعله شأه الدعواه ولا شهادة دونها كما عرفت **والسبع** ان يتعد  
 معارضة كما يفهم من قوله على وجه المنكرين في ذلك صيغة الاجاز وزاد بعضهم  
 قيد الآخر وهو ان يكون في زمان التكليف لان ما يقع في الاخرة من الخوارق ليس في  
 زمان ما يظهر عند ظهور اشراط الساعة وانتهاء التكليف لا يشهد بصدق القول  
 لكونه في زمان تقتضي العادات وتغير الروم **فوق** بطريق جري العادة فيه انه  
 يلزم ان يكون جميع العلوم المنسوبة الى الاسباب الثلاثة عادية بل هذه العادة هي  
 الخاصة حصول العلم بصدق النبوة عند هذه المجرة **فوق** ولا يقبل آه لانه  
 حصول العلم ليطبق في النظر فلما حجة في الاحتمالات **قال ابو القاسم** ترجع  
 جانب الوقوع ظاهره انه لا يحصل الى حد الوجوب مع ان الشريف قدس صرح  
 بان الاولوية التي لا تنتمي الى حد الوجوب لا تنفي وجود الشيء فالاولى ان يقال ان  
 قضية الحكمة تقتضي ان توجيه لكن رعاية الحكمة ليست بواجبة عليه بل هي امر على  
 فلا يجب عليه ما هو مقتضى الحكمة وموجبه كما مر **قال** في شره الحق انه لا يقبل  
 بعض الافعال بحكم والمصالح ظاهر كما كاي الجداول والكفارات ويحتمل امكورات  
 وكذا ذلك والنفوس ايضا في هذه بذلك لقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدني  
**قوله** ير عليه فيه ان وجود الحكمة في ارسل الرسل امر ضروري من الامور الضرورية  
 العادية ان شاء الله في بين الناس وكذا اعدام احتمال الحكمة الحفينة في الزكرك بديهي ايضا  
 ببداهة نبوت عند ذلك ذكره الكمال **فوق** عن هذه التوجيه لعل وجه استفاد كلام الحق  
 هو انه يكفي ان يقال ان في ارسل الرسل حكمة ومنفعة مرتبة عليه لان الله هو الموراد  
 الكريم والحكيم العليم بخواتم الامور لا يصدر منه الا ما فيه حكمة ومصطفى بدوه تعليقه

نبت في الفسوف  
 عند هذه  
 المجرة

بالحكمة

بالحكمة الموجبة له او المرجحة له وحمل كلام الشارح على هذا التوجيه خلافا لظاهر  
 كلام المصنف **فوق** لا ينافي سبب لان كونه يقتضي ان يكون ارسل الرسل رحمة انما هو  
 باعتبار ربي امر الدنيا والدين لا باعتبار رايهم آمنوا عن الحنف والمسخ فلذا قال  
 انه فكاك من فضل الله وورقة ارسل الرسل لبيان قوله في صدر الكتاب اشارة  
 الى جواب آخر وهو ان الله لا يخلق الخارق بحيث يخرج عن الايمان بل يخلق على يد الخلق  
 بحكم العادة فلما نقصن بالحكمة ورياً المحنفة **قال** في صدر الكتاب بيان حال خبر  
 الرسول الثابت رسالته بالمجرة ان الامكان الذاتي بمعنى الجواز العقلي لا ينافي  
 حصول العلم القطعي وذلك لان معنى الاحتمال النقيض صورة الممكن بالامكان  
 الذاتي هو ان لو فرضنا وقوع النقيض لم يلزم منه محال ومعنى احتمال النقيض  
 في صورة العلم هو ان يكون متعلق العلم محتملا لا بحكم العالم بل بحكم متعلق  
 بنقيضه والاحتمال الاول لا يستلزم الاحتمال الثاني كما في صورة العلوم القطعية  
**العادية قال الشارح** قد اورد في اي بقوله اسكن ابنه وزوجك الجنة وكلامها  
 رعدا حيث شئ ولا تقر باعده الشجرة فتكونا من الظالمين وهذا الوجه لادل  
 على نبوته قبل حروجه من الجنة والاكثروا على خلافه لانه لم يكن غمعة والارسل الى  
 الواحد كخوارق مثلاً غيرهم **قوله** ولذا قال في تعريف النبي من قاله ارسلتك الناس  
 او الى قوم كذولا قوله ثم اجنباه بكلمة ثم يفيد اجنباه بالنبوة كان بعد ما  
 صدر منه ما صدر منك بعد حروجه وقد اخرج عن باب الوحي لا يستلزم النبوة لقوله  
 واصينا الى ام موسى ارضعوه وجواب اخر ان المعنوم من الكتاب في حق آدم هو  
 استماع الكلام المنظوم في البقعة حيث نزل اذ قلنا يا آدم اسكن الالة وهو ان اسكن  
 بالوحي الظاهر والوحي المشتمل ولم ينبت ذلك لغير النبي بل لبا جعل من خواص  
 واما الحق والخفي في الرزق في البقعة او سمح الكلام في المنام ويقال له الوحي والحي  
 والاخبار لغة وهو المراد ورد في حق ام موسى على ما صرح في كتب الغيبة فخلق  
 قطعاً ويجوز كون الوحي بالامكان نفسه وان يكون حواء له وما ذكر في تفسير النبي

ان ما قيل في الحارة وان قيل  
 احدهم ينقل صاحبها في الاحتمال الاول  
 ثابت بهذا في الثاني منه  
 قوله لانه لم يكن غمعة وبقول المعنوم آدم عليه السلام  
 وقوله ولانا وبقول النبي



يجوز ان يكون منبيا على الغالب وان يلقى باعتباره ان ثبت علم الله انه يستخرج من الجنة  
 ويبلغ ما اوحى اليه من اولاده فلما برز الى الجنة ليست دار التكليف **قوله** واما  
 نبوة محمد استدل عليه بوجه ثلثة حاصل الاول التمسك برلالة الهجرة فهو بهان  
 ان لان اظهرها روارق العادة معلول النبوة وفعلاها وحاصل الثاني البصائر  
 الاستدلال بجوزة اصناف الكمالات العلمية والعملية فحصول كل واحد منها بالتكليم  
 لغير النبي فلا شبهة في امتناع احتملها فتمت هو مقرر كذا تبين في غير النبي  
 مطلقا وحاصل الثالث لهم اننا فتننا عن حقيقة النبوة فوجدناها حاصلة فيه  
 عليه السلام فحكمنا بنبوته قال الامام الرازي هذا البرهان لم يبق نقله الشريف قدس سره  
 في شرحه كموافق عنه في المطالب العلية واما الدليل فتركيب من الكمالات والآن ذكره  
 العصام فتأمل **واعلم** انه يستفاد من هذه الدلائل ان نبينا عليه السلام مبعوث  
 الى الثقلين لا الى العرب خاصة ما زعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان  
 النبي احتج الى النبي انما كان للعرب خاصة دونه اهل الكتابين ورد بما من اجتناب  
 الكل من يجد داء الشريعة بل احتج باليهود والنصارى اكثر لاختلاف دينهم با  
 لبرقيات والوان الضلالت مع ادعائهم انه من عند الله والدليل على عموم بعثه  
 قوله وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله قل اوحى الى ان اسمع نقر من الجن والانس  
 سن وان ادعى عليه السلام عموم دعوتيه بحيث لا يحتمل التأويل واظهر الهجرة  
 على وفقه والدليل على انه اخر الانبياء قوله ولكن رسول الله وخاتم النبيين ليظهره  
 على الدين كله واما انكر رسالته او عمومها اني انكر بغيا وحدا وعن منهم من غيرتك  
 بشبهة ودعوى اليهود بان شريعتهم ملاية ما دامت السموات وباء السبب  
 بعظم ابد الافتراء على موسى عليه السلام ودعوى تواتره مكابرة وتوهم لما ظهرت  
 المعجرات على عيسى ومحمد والظاهره في زمانها اصحها جاعلها ولو اظهره  
 لاشتهر بنوا فرادوا **قوله** نزول عيسى قال عليه السلام والذي نفسي بيده لو شكك  
 ان ينزل فيكم ابن مريم حكما خلا فيكم الصليب ويقتل الخنزير وقال يئز الان مريم

الاجتناب

عنه

عند المنارة البيضاء شرق دمشق ويطلب اليه جال عنه بدر كعباب لا يخرج  
**قوله** ومضت الاحكام وما روى انه يضع عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام  
 فلما ينفي امتناعه لانه بيانه انتهاء حكم الجزية لما دل عليه الاحاديث من انه يخرج  
 حكم الجزية وقت نزول عيسى ولم يبق الا الاسلام او السيف فهو منزعنا قبل  
 انما رفعه لانه المالك يكثر حتى لا يقبل احد وذلك لتام البركات والخيرات وقلة  
 الرغبات في الاموال لقرب الساعة وتنازع العلماء في هذا امر ادم قال انه  
 قيل انتم الحكم لانتم ما علمت يصيب بالناس لانه وانما اتبع النبي عليه السلام لكنه  
 منع من عبادة النبوة وغاية علم الامة التشبه بانبياء بني اسرائيل قال الشيخ والاكابر  
 ان لا يقصر عن عدد اي بحيث لا يحتمل غيره وليس معناه ان لا يقتصر بل يرد بين الله  
 العديدين الواردين في الروايتين وكل الامة مخالفة للحديث مجتوح فيه اذا تعين  
 لاني في عدم القصة على التفصيل لكن المصير اني هذا بقوله الاول ولذا ان الله  
 العدد لا يدل على المحصر فقولنا بزيادة ففي ذكر عدد اقل لا يلزم المحذور سبق  
 الكلام في ذكر عدد اكثر وما ذكره الش من ان العدد اسم خاص غير مسلم عند الحقيقة  
 وكذا انك المصير في بياض المسئلة بالاية الكريمة قوله على جميع الشرائط الى شرائط الراوى  
 وهي العقل والضمير والعدالة والاسلام **قوله** ناصحين وفي شريعة الحق من شروط  
 النبوة المذكورة وكما العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي وهما وصفان  
 الانبياء باربعة اوصاف وجعل الشرائع الاثنى عشر معنى النبوة والرسالة والا  
 خرين من مقتضياتها والظاهر ان الاربعة من مقتضياتها اذ النبوة هي البعث  
 للتبليغ لا النفس التبليغ ايضا لئلا يبطل فائدة وفه نظر لانه يكفي فائدة ان  
 ينال النبي نواب النبوة بان يكون بعيدا من قوم بعث اليهم فيقطع مسافة فيمشا  
 كثيرة للتبليغ ويموت قبل الوصول اليهم وكما وصف كلهم بالتبليغ والى  
 كره الشيعة انه يجوز ان يخفى النبي دعوتيه **قوله** وفي هذا اشارة فيه ان  
 الصدق والنجية الا ان يقال انه لو لم يكن العصمة والكذب لم يبق الوثوق

هذا هو الوجه الذي لا يخفى على احد  
 وهو ان النبي عليه السلام  
 لا يقبل منهم الا الاسلام



بتبليغهم فلم يبق منهم حكم أصلا فلم يكن للبعث فائدة وكونهم ناصحين أم مشفقين  
على خلق الله في الدين حتى علموا أنفسهم بقتضي عصمتهم عن الذنب فبغيره انشأه الى  
عصمتهم عن الذنوب فاجاز عن ذكر الصدق الا انه ذكره وقدمه للاهتمام به لانه ملاك  
النبوة ومقتضى التأييد بالهجرة فالاولى ان يقول وفي هذا انارة الى ان الانبياء  
معصومون عن الذنب خصوصاً عن الكذب فيما يتعلق آه ذكره العصام ثم **قوله**  
عند انبأ لا جماع عدم تعدد الكذب بقيد دعوى الرسالة والتبليغ من الله كما في الموا  
قف فيجوز صدور الكذب عنهم كقوله في الاصول التبليغي بناء على انه لا دلالة للهجرة  
على عصمتهم عن ذلك على ما هو رأي القاضي الى بكر واما الكذب فيما عداها فالحق  
انه من خلاف ذلك الذي هو على التفصيل الآتي **قوله** معصومون عن الكفر قبل الوحي  
وبعد عدا اوله والسمع خلاف صريح في ذلك بخبر انه بعض الخوارج جاوزوا صدور  
الذنوب مع قولهم بان كل ذنب **قوله** دليل السمع اي الاجماع هذا اخذ الحقيقة  
من الكثرة والمعترلة على انه يحتج عقلا لانه يؤدي الى النقرة فلا تكن البعثة لطف  
يلخذلانا وما قبل ان الصدور لا يستلزم الظهور ولا في دلائله عز ووديان جواز  
الصدور يستلزم جواز الظهور بالضرورة العادية وملزوم الفتن فاسد **قوله** وهذا  
كله اي من قوله وكذا علم تعدد الكبار الى هنا فلما لم يرد ان لا يلزم قوله معصومون عن الكفر  
قبل الوحي وبعده **قوله** والحق منه ما يوجب النقرة لو اذ كان ذلك معصية لهم كما  
اليجوز مثلا او لا كغير الامهات فانه لا ذنب لان في زنا امه لكن الطبع يفر  
عن اتباع اولاد الرضى خصوصاً في امر الدنيا **قوله** نقيته فيه انه يجوز دفع خوف  
الهلاك باعلام من الله كما قالنا حق نبينا عليه السلام ويعصمك من الناس  
الا ان يقال ان العصمة غير لازمة فكيف اعلامها الا يرى ان الكفار قتلوا  
فريقا من الانبياء ولم يسمع من احد منهم اظهار الكفر **قوله** بطريق الاحاد سواء  
كان مشهورا او لا فمزدولاً نسبة الخطأ الى الرواة اهلون من نسبة الى الانبياء  
**قوله** ان يمكن اي ان كان له محل آخر لا يلزم منه نسبة الذنب الى الانبياء بحمل

عليه ان كان خلاف الظاهر بين الادلة والا فبحمل على ترك الاول او كونه قبل البعثة  
او على الصغيرة كقوله او عدا مثل قوله ووضعنا عنك وزرك فتقول لا ثم ان الوزر  
معناها بمعنى الذنب بمعنى الثقل اذ قد يستعمل بمعنى الثقل فالمراد ما بعثناه من  
الغم الشديد لاصرار قومهم على الكذب والاشراك والوسم فالمراد ما فعله من ترك  
الاولى وتسميته وزرا استغاثا منه عليه السلام لان حسنة سيئات المقربين او  
المراد الصغيرة او ما كان منه قبل النبوة فعلى الاول قد صرفت الآية عن ظاهرها بخلاف  
الوجه الآخر وعليه نفس نظايرها قال في شرح المعاصد لو صدر عنهم الذنب لزم امور  
كلها منتفية الاول منها حرمة اتباعهم لكنها واجبة بالجماع والقوله فلا كنتم تحبون  
الله فاتبعون والثاني رد شهادتهم لقوله اذا جاءكم فاسد بينا فبينوا والثالث  
وجوب منعهم وزجرهم لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منقذ كاستلزامه  
ايضا لهم المحرم بالاجماع والقوله والذين يودون الله ورسوله الآية والرابع استحسانهم  
والذم لعموم المواعيد والحق مسكونهم غير مخلصين لان المذنب قد اعوانه الشيطان  
دونه المخلص لقوله حكاية لا غوينهم اجمعين الاعيان ذك منهم المخلصين والادام  
منتف بالاجماع لانهم من عبادي المخلصين كما دل عليه القرآن والحق مسكونهم من  
حرب الشيطان والازم قطعي البطلان ثم قال وفي دلالة هذه الوجوه على نفي الكبيرة  
سواء الصغيرة عدا محل نظر لان وجوب الاتباع انما هو فيما يتعلق بتبليغ  
الاحكام ورد الشهادة انما يلقى بكبيرة وكذا لزوم الزجر او اصرار على صغيرة من غير  
انابة وتوبة ومع ذلك لا استحقاق بالعذاب والذم ولا يلزم كونهم ممن الخواص  
الشيطان ولا من حربه ثم ما نقله الحنوية من اقا صلل الانبياء وما يشهد به  
به كتاب من نسبة الذنب اليهم وصحة من توبتهم او استغفارهم فاجاب عن امارة  
اجمالا فتوان ما نقل اصادم دود وما نقل مؤاتة محمول على السهو او ترك الاكابر  
او كونه قبل النبوة او غير ذلك من التاويلات واما تفصيلا ففي حق آدم انه عصى  
وغوى وازله الشيطان واخترت بظلم نفسه ثم تاب الله واجاب انه قبل البعثة



او كان عن شيان بقول فتش ولم يجد عفا او كان ذلك حيث ظن ان السهمي شجرة  
 بعينها وقد قرب فردا آخر من جنسها وفي حق نوح انه ليس من اهلك منها  
 فكذب لي في قوله ان ابني ااهل الجوار ان تبنيه على ان المراد بالاهل في الوعد  
 هو اهل الصالح او انه ليس من اهل دينك وان اضغثه الى نفسك لا صطلاته  
 بابناك وفي حق ابراهيم انه كذب في قوله هذا انك وبيل فخذ كبيرهم واني ليعلم  
 الجواب ان الاول على الغرض والتقدير او على الاستفهام او انه كاف في مقام الاستفهام  
 وذلك قبل البعثة والثاني على التوفيق والاستبصار والثالث على الهم والهم  
 او على الخبي وفي حق يوسف واخوته وابيه يعقوب رد وقد كنت به وهم بها وجعل  
 السقاية في رجل اخيه والرضا بسجود ابيه واخوته واني فعل الاخوة بيوسف  
 ووافقوا من الكذب ان يعقوب صدر منه الحزن والبكاء والا فرط في الحمية وجرأ  
 بالهم الميلاء المذكور في الطبيعة البشرية لا الهم بالمعصية او هو قبل البعثة وهو  
 جعل السقاية في رجل اخيه كما باذنه بل باذن الله وسببه السرقة الى الاخوة لثورية على  
 فعل يوسف بجري سرقة او هو قول المودون والسجدة عندهم حجة كالمصاحفة  
 او السجدة هي الاخت لا وضع الجبهة وما صدر من الاخوة وهو قبل البعثة وما صدر من  
 يعقوب ليس بمعصية لانه قبل النفس لاسي الى من يلوح عليه اثار طيرة الصلاح وكذا لا  
 اسم في بيت الشكوى الى الله والبكاء كما في خوف ان يموت يوسف على غير دين الاسلام  
 وفي حق موسى انه قتل القبطي وارزق للسحرة في اظهار السحر بقوله القواما انهم  
 ملقون والى الملولاء واخذوا اسرارهم ووجه الجواب ان القتل كان خطاء  
 وقبل البعثة والاذن لا بطلان لانه ضايع بل لاظهار موجبة والى الملولاء كان دونه  
 وخير الشدة غضبه والاخذ برأسه هو ليس للابناء بل لتفحص حقيقة الحال وفي  
 حق حضرت عليه السلام لقد جئت شيئا نكرا والجواب اني فعله لغيره كما باذن الله  
 وفي حق داود انه اخذ زوجة اوريا والجواب انه خطب امرأة كان يخطبها اوريا او  
 سال ان ينزل عنها وكان ذلك في عهد ملكه ذلة منه لاستغناء نبيج وسعيه في نوحه والخط

والخضار

245  
 والخضار كانا ملكيه ارسلهما الله فلما نبه اسفروا به وخزرا كعا وانا بوسيق  
 الاية يدل على كرامته عند الله الا انه بالغ في التفرغ والبكاء والاستغفار واستغفلا  
 للزلة وحق سليمان انه استغل باستواض الصافات الجياد حتى غفل عن صلوة  
 العصر ثم استردها فغفرها والجواب ان ذلك على سبيل السهو والنسيان وغفر الجياد  
 لاطمها الندم وقصد القربى والصدق على الفقراء ومن المفسرين من قال المراد  
 جنة للجهاد وصغير ثورات الجياد لا الشمس وانما يطفئ سحر بالسوق والاعنة  
 شريفا لها وامتنانها واظهار الاصلاح الى الجهاد بغيره في صفه ايضا انه ولد له  
 ولد وكان يغدوه في الصحابة خوفا من يقتله الشيطان فالتا على كرسية ميتا  
 فتنبه لحائه في ترك التوكل في استغفر وتاب كما قال ولقد فتنا سليمان الاية الجوا  
 انه لا بأس وخاتمة ترك الاولى اذ ليس التحفظ ومبكرة الاسباب ترك التوكل على  
 ما قال عليه السلام اعقلها وتوكل وكذا ما روى انه قال لا طوفن القبة على سبعين  
 امرأة كل واحدة تاتي بغارس مجاهد في سبيل الله ولم يقل ان الله فلم يحل الامارة  
 جاءت بشق ولله عبي واحد ورجل واحد فالقبة لقابلة على كرسية وما يشوب قوله  
 قوله صلبا كما لا ينبغي لاحد من بعدى من الحد والجواب ان ذلك لم يكن ضد بل يوجب له  
 محبة فانهم يغفرون بالمال والجاه وهو كان ناشئا في بيت الملك والبنوة وارتنا  
 لها او اظهار الامكان طاعة مع هذا الملك العظيم وفي حق يوسف قوله تع وذا النوا  
 اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه والجواب ان المغاضبة على الكافرين لا  
 على الله ومعنى لن نقدر لن نضيق عليه كقوله وقدر عليه رقة فلا يوجب شك في القدرة  
 ومعنى الظلم في قوله ان كنت من الظالمين ترك الافضل وهو الصبر وهو معنى  
 قوله ولا تكن كمنهاص الحوت اي في ترك الصبر على معاناة الكفار وفي حق  
 عليه السلام استغفر لذنبك ولقد تاب الله على النبي ليغفر لك الله ما تقدم من  
 من ذنبك وما تأخر والجواب انه محمول على ما فرط منه من الذلة وترك الافضل  
 قوله ووجدك ضالا فهدى معناه فهداه الشرايع والاحكام او انه فعل في بعض







شرع متفق عليه والطاعين من اهل النصيحة لاهل العداوة والعصية يلقون  
جرحا وباليسر يطلع من شرعا مثل ركض الخيل والمزاح وتخل الحديث في الصغر  
ومثل الارسل والاستكث من الفقه وامثال ذلك فلا يلحق جرحا كذا في كتب  
الاصول **قوله** ان لو جاز ان جواز او نوعيا لا جواز اعقليا اذا جواز العقل  
لا ينافي في الدلالة العادية **قوله** وقال القاضي والمعتقد انه لا يجوز الكذب عنهم  
في الاحكام التبليغية عند اوسوا اليه ذهب الاستاذ ابو اسحاق وكثير من ائمة الا  
علام **قوله** والحكام في الصدور فلا يلقى الدليل مطابقا للمقصود واجيب بان  
صدور الكبيرة يورث طلحة القلب فيؤدي الى النفرة سواء ظهر او لم يظهر كذا  
الحديث وقد مر جواب آخر **قوله** وفيه كذب اي في كلام وجهي الرد لا في الثاني فقط  
**قوله** يا علام من الله نقول لا نرى في النبي معكم وقوله والله يعصمكم من النار  
وفيه اي الكفار مثلوا بعض الانبياء فلا يجب العصمة **قوله** صير النسبة الى غيرهم  
وهو الفذ الكامل من صرف الظ فان الحمل على ترك الاول ايضا صرف عن الظ  
فلا يحسن المقابلة بينهما لما فيه من جعل القسم شيئا **قوله** وفيه توجيه آخر اي بان  
يلحق امراد بصرف الظ ما عدا ترك الاول وكفه بحمل العام على ما عدا الخاص  
بغيرية المقابلة وفيه ان مراد ان شرع سب الذنب عن الانبياء سواء سب  
غيرهم او لم ينسب احد اصلا فتدبر **قال الشيخ** وافضل الانبياء هذاه  
مبنى على ان النبي مراد بالرسول منهم وفضل من الاكثر من الاله افضل منه  
وذهب آخرون من العكس وقال آخرون الى التوقف وقال البعض التوى  
والظ الاول لانهم كانوا كيب النسبة الى الشمس لا نور المجموع الكواكب عند  
الشمس ذكره ابو البقاء الحلبي **قوله** كنتم خير امة اخرجت الى الامة فيكم  
خيريتهم من حيث انتم امة اي ذوملة ودين اذ الملة والدين واحد والوقت  
اعتباري او اهل امة اي خير اهل دين كما قال الاضطر فلا يرد ما ذكره  
المحقق ومنهم من قال دلست الآية على ان امة خير الامم فيكون عليه السلام

خير

خير الانبياء لان فضل النبي لفضل امته فتأمل ولعل وجهه ان من امة من آمن  
بالنبي **قوله** قال عليه السلام عليهم طول لكم سبع مرات وقد قال عليه السلام مني  
امن بالمت فله طولي لكم مرة ولان امة عليه السلام آمنوا واطاعوا امة اعمارهم  
مع عدم خوفهم من الخسف والمسح بخلاف الامم السابقة كما ورد ان اسرائيل عبد  
خمسة سنة وعبد واحد من هذه الامة ستين سنة ومع هذا رجع عبادة في الوراء  
على عبادة اسرائيل لمزيد خلوصه وامن من الخسف والمسح فتأمل وقان كنتم امة  
وسطا ولانه مبعوث الى الثقلين وشرعته ناسخة لجميع الاديان وشرعته قاطنة في  
القيامة على كافة البشر وله مقام محو يقبضه الا تكون والاخرى وفي قوله فخرج  
بعضهم درجات الى الاله افضل والا حاديت الصحاح في هذا المعنى كثيرة  
**قوله** قال عليه السلام ان اكرم الاولين والاخرين على الله ولا يخرجتم احلفوا في  
الافضل بعده فقبل آدم لكونه ابا البشر وقيل نوح لطول عبادة وقيل ابراهيم  
لزيادة توكله وقيل موسى لكونه كلم الله وقيل عيسى لكونه روح الله وصفه وقد  
فضل المضاري على الكل ودليل مع جوابه المذكورة شرعا المقاصد والاحتشرون  
من حصر البعير منه فهو كقولهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا شك في  
ان مثل هذه العومات يفيد الظن وان يفيد اليقين **قوله** اليس قد كونا  
ابليس قال في المقاصد انك النافون لعصمة الملائكة باء ابليس مع كونه  
من الملائكة بدليل امر الملائكة بالسجود والاعوان بقوله وما منعك ان تسجد اذ امر  
وبدليل صحة استثنائهم منهم في قوله فسجدوا الا ابليس ورد بالمتج بل كان من الجن  
بل كان من الجن ففسق عن امر ربه لا يقال معنى قوله كان من الجن صار او كان من صلا  
من الملائكة المسماة بالجن شأنهم الاستكبار لاننا نقول هذا مع كونه كلاما على  
السذ خلطت الظ واستدلوا ايضا بان قولهم في جوابي جاعل في الارض  
قالوا اجعل فيها من يفتديها ويسفك الدماء وكن سيج بحد في نفوس  
لك اعتبار بالخليفة والاستبعاد لفعل الله حيث يشاء صورة الاستكبار



ان شاء الله تعالى  
العدد ١٢١  
صدر الكتاب

و احسن الله  
واجبنا وزبورنا اعتبارا  
ان كلام الله يستخلص  
اصلا و اقفا بيحي قرآنا و توري  
واصلنا و نقد و نقد

من الامور في الهند  
ملا



بانه يقال ان الكلام دل على الكلام النقص  
لان تصور فيه تفويت وتفضيل كقولنا بغير  
قوة الكلام الا ان عليه واما يتحقق في بعض  
الاصول افضل من بعض وكذا الحال في كوني  
الكتب كقوله خلاف الظاهر ان

مما رأى من السماء من الجبابرة والاحتجالة رأ الكفرة مدفوعا اماخذ الملبين فلانهم  
 بعينه فون بان الملائكة مع كونهم اجساما بمنزلة لون ويصعدون الى السماء في لحظة  
 وبان عرش بلقيس حضر من مبصرة ثلوثين من اقصى اليمن عند سليمان في طرفة عين  
 فلما اصعد محمد باقر النار السبع واماخذ الفلاسفة فلان جرم الشمس عندهم  
 ضعف كرة الارض مائة وستة وستين مرة وربع وثمن فاذا اطلعت يصل  
 طرفها في اطلعت يصل طرفها الاسفل الى الافق في اقل من ثمانية من ثواني الساعة  
 لانه ثواني الذرجة فاذا ثبتت في جرمها مثل تلك الحركة السريعة ثبتت امكانها في جسد  
 محمد عليه السلام او في جسد من البر والبرق في درع كل ممكن وقد اضر به الصادق  
 فوجب الايمان به ذكره الامام الرازي في روى عن عائشة والله ما فقد جسد محمد  
 وعنه معاوية انه كان في المنام ان صح لا يصلح حجة في مقابلة ما ورد في الاحاديث  
 واقوال كبار الصحابة واجماع العدول واللاحقة واما الجواب بان عائشة كانت  
 صبية وقت المعراج فلم تحققة ومعاوية لم يسمع من فردود لان عائشة معك  
 حرصها في معرفة احوال رسول الله كيف تعرضها في صفوها وكيف لم تحق احوال المعراج  
 عن رسول الله كذلك معاوية مع طول هذه بالاسلام ثم روية عليه السلام لربه انكره  
 بعض الصحابة وابنته اكثرهم بعضهم بالقلب وبعضهم بالبصر قبل الاحوط التوقف  
 قال الشافعي في اللذات والشبهات اى لمباحة قوله بدعوى النبوة وبهذا  
 يمتاز عن المحجة وبالترام من ابي النبي والعمل الصالح يمتاز عن الاستدلال وبهذا  
 مؤكيدات تكذيب الكذابين ويسقى هذا اهانة كما روى عن مسلمة دعي  
 لا عور فصارت عينة صحيحة عوراء ويمتاز ايضا عن المعونة مثل ما يظهر  
 من قبل عوام المسلمين بتخليصنا لهم عن الحزن والبلايا ولذا قالوا الحقا  
 اربعة محجة كرامة اهانة ولم يذكر الاستدلال لانه اهانة في المال وكذا السحر  
 لانه ليس بخارق لكونه بياشرة الاسباب واما الارهاص فلانه كرامة لان النبي  
 قبل النبوة لا يقصر عن درجة الولاة كما في المواقف وذهب الجمهور الى ان

[illegible]



ان ان الكرامة تمتنع ان تلقى بقصد واختيار من الولي وذهب البعض الآخر الى ان  
 امتناع كونها قضية الدعوى حتى لو ادعى الولاية ربما سقطت الولاية وذهب  
 آخرون الى امتناع كونها من جنس ما وقع بمجة لبنى كالتقارب العصا صفة واصبا  
 الموتي قالوا وهذه الجهات تحتار عن المصالحات وقال الامام والمرضى عندنا  
 بخبر جلة الخوارق في معرض الكرامات والا متبازا انما هو كجواب عن دعوى النبوة  
 حتى لو ادعى الولي النبوة صار سعد والله لا يسمي الكرامة بل التبعة والامانة  
 ثم لو دل فاطم على ان اصلا لا ياتي بمثلها كالعقارة فهو لا يصدر من الولي وهو لا ياتي  
الحكم بانه كمالى وقع بمجة لبنى يجوز ان يقع كرامة لولى وانكر بعض اهل البديع كرامة  
 الاوليا وهو ليس منى منهم اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم ولم يسموا به زور  
 سائهم والسند لو اقبل بوجه الاول هو العدة انها لو جازت لا تسبق النبوة بغيره  
 ورد بان فرق بينهما كما مر والثاني انها لو ظهرت لكثرة الاوليا فخرت عن كونها  
 خارقة ورد بان غاية اسم العادة ينقض العادة والثالث انها لو ظهرت كانت  
 باب اثبات النبوة بالمجرة لجواز كون ما صدر من النبى كما صدر من الولي لغرض آخر  
 غير التصديق ورد بان عند مقارنة الدعوى بقيد التصديق والراجح ان ظهورها  
 يحل بعظم قدر الانبيا ورد بالسند بل هو يزيد في جلالة اقدارهم حيث نال منهم  
 بانبا عنهم هذه الدرجة والخاص هو الاضمار عن الغيبات قال الشيخ عالم الغيب  
 لا يظهر على عيبه الا احد الامن ارتضى من رسول خفى الرسل من الغيبين بالا  
 طلاع على الغيب فلا يطلع غيرهم والكالوا اوليا من تفضيل والجواب ان المراد ما  
 بالغيب وقت وقوعه بزمينة السياق والغيب مطلق لكن الاستثنى منقطع المراد  
 من الاطلاع ما كان بطريق الوحي كذا في نسخة المقاصد وهو ما اصف وكان  
 وزير سليمان ويعلم الاسم الاكظم وهو قوله باجى باليوم ويقال يا ذا الجلال والاکرام وا  
 انما قال على الاشهر لانه في غير الاشهر سلبى وقيل هو جبرائيل وهو قوله المستند لا كالحار  
 هم الكرامة قوله ووجد ما عذها زرقاى من غير سببها هو من فقد عليها الرطب

حيث قال انك تطلب  
 اليك طائفة وقد اتى به  
 وبيد ظاهره سقوا عند

وبيد الخلف طرأ به

الحق

المجنة من التحلة البياض ولا يكون مجة لانه لم يقارن دعواه ولا رهاصا  
 لعبس والا علمت المبرم أين مع انه لا معنى للكرامة الا ظهور الخارق عابد  
 العارف بالله غير مفرود بدعوى النبوة وكذا ما صدر على يد اصف لم يكن  
 سلبى لكونه غير مفرود بدعواه بين رجل كلمة بين ظرف لازم الاضافية  
 الى المفرد وقد يضاف الى الجملة فتكون بما والكافة لان الاضافة الى الجملة كالأضافة  
 او بالالف لانها قد يكون للوقف كما ان تيقن غناها ويقع بعد 24 جملة الأهمية  
 والفعلية وقد جاء اضمائنا الى المصدر ايضاً ولتضمنها معنى الشرط لم  
 يكن له بد من جواب وصح دخول اذا المفاجرة في جوابها وعاملها جوابها  
 اذا لم يدخل كلمة المفاجرة واذا دخلت فاجعلت طرف مكان فنى طرف  
 مكان ما بعد وبين طرف له وان جعلت طرف زفا فان ما ان يجعل خارجية  
 خارجية على الظرفية مضافة الى ما بعد ما مرفوع على الابتداء ويجعل بين خبرا  
 مقدما لها او يجعل حرفا لا اى وهو مختار الائمة او يحكم بزيادتها وكونها لا لى  
 للمفاجرة والعامل فى بين على هذين الوجهين ما بعد اذ واذا ذكره نجم  
 الائمة وقد يجعل العامل شابين معنى المفاجرة وهو وليس سارية وهو كرامة ثم  
 حيث اوصل كلامه وليس سارية الادراك ما وصل قال الشيخ المنكرون  
 هذا القيد لا خارج الى الحين البصرى فانه لو افقنا منهم لكن الاستاذ ابا الحق  
 واما عبد الله الحليمى منا موافقا للمعنة ويمكن نقض استدلالهم بالسحر بان  
 يقال لو كان السحر ثابتا لالتبس به المجرة فينبذ اثبات النبوة في هو  
 جوابهم فهو جوابنا وبينى ان لا يخص الاشارة المعنة بالكرامة بل مطلق  
 خارق العادة كرامة كانت او استدر اجا ذكره العصام و او من قبل  
 احاد امة لانه لا لالة على صدق دعوته وحقية نبوته جعل مجة له والا فالواجب  
 ظهورها على يد مدعى النبوة فعد الكرامة من المجرة مبنى على الاستعارة  
 المبينة على التشبيه فليس على الحقيقة قال المولى الخليل باطن المشهور عنهم

وهو من باب الجواب

وهو من باب الجواب

وهو من باب الجواب



ان المعراج من السماء ايضا مشهور لان معنى قوله ثم ان ما شاء الله من  
 العلى متعلق بقوله حتى بالجمع والحق مفسر بالشايت بالجزة المشهور بفهم  
 ان المعراج من السماء ثابت بالمشهور كما لعراج الى السبى واما انه الى  
 الجنة او العرش او حراف العالم على اخلا الاراد فذلك بخلاف الواحد كما ذكره  
**وهو** وفيه جاب ايضا حاصله اننا سلمنا ان المراد الروية في المنام كقولنا ان  
 الالية نازلة في المعراج لانه راي في المنام صفة الكفار في يد رقبيل وتوج الغدوة  
 بامداد الله بالملائكة حتى عين عليه السلام مصراع القتل وذكر حتى ورد ما  
 يدركه كما في ريش يصحكون ويستغيثون به استهزاء وبغية الالية ما كان ما اريته في  
 مناصك الا فتنة لهم حيث اخذوه سحر يا **وهو** سيد حل مكة الى سلمنا ان المراد  
 هو الرضا في المنام لكن المراد روبا انه سيد حل مكة فانه رآه على ما قال لقد صدق  
 الله رسوله الرؤيا باحق لتد خلقت المسجد **وهو** سماها روبا الى سلمنا انه الرؤيا  
 في المنام وان الالية في ثن ان المعراج كذا التسمية لك كل فاء الملكة بين قالوا هي  
 الرؤيا كذا ان المشرق سيمون التهم شركا، لك كل استهزاء بهم **وهو** والاول  
 آه لانه جاء في رواية ما فقد جد محمد ليد المعراج عن من هددت فلما يلما به جواب الله  
 وفيه ان القولة بتكر المعراج لم يثبت فلما يصح جواب الحق فضلا عن كونه اولى قوليل  
 حتى ستة قدم جوابه **قال** **وهو** ليس من محل النزاع المعتركة قالون بطوارق  
 الارصا صية وان كانت على محل النزاع يكن النزاع الفظا في مجرد التسمية فاء اهل  
 السنة لسمونها كرامة والمعتزلة ارهاها ولا يخفى في ذلك لان النزاع بيننا  
 وبينهم في ظهور الخوارق على يد غير النبي وقوله جئنا ان يكون امتحانا لمعرفة من هم  
 خلا فظ لا يصار اليه بلا ضرورة مع ان الدليل على عدم كونه مجردة هو علم الرؤيا  
 وعدم العصد الى التحدى **وهو** اعلم ان ابنا آه بين مصدر بمعنى الفراق ففعله  
 جلست بيني الى مكان فافكما وهو لازم الاضافة الى المفرد وانها اصل منها  
 واذا قصد اضافتها الى الجملة اثبت العثرة فتولة الالف ليكن دليلا على عدم

اقتضا

دليلا على عدم اقتضاها للمضاف اليه لانها اذا تولى المواقف وزيدت ما  
 الحاقة لانها تكلف المقتضى عن الاقتضا ثم اذا زيد في اخرها الف او كفت كما  
 اصيفا الجملة لا تكون الا للزماة وعرضا فتمتها الى المفرد ويكنى للزماة والمكان  
 لان المضافة الى الجملة من ظروف المكان لا يكتفى الاجب وقوله الى الجملة الاسمية موافق  
 لا في الوجه الباب **قال** الرضى بديضا الماضى والمستقبل وقال ابن مالك يلزم ما  
 الاضافة الى الجملة بلا تقييدها بالاسمية **وهو** هو العامل الى الجواب هو العامل  
 في بيننا وبينهم بيننا قال الماصق فيبيننا نحن ترقية اتانا اي اتا بين اوقات نحن  
 ترقية اذ لا مانع يمنع عن العمل وان لم يكن عن كل معنى المفاجأة فالعامل في بيننا  
 وبيننا معنا المفاجأة الكائنة تانبك الكائنين اي كل معنى المفاجأة وليس العامل  
 هو الجواب لانه مجرد باضافة اذ واذا اليه وما في صلة المضاف اليه لا يقدم على  
 المضاف فتعني قوله بيننا رجل يسوق بقرة اذ التفت البقرة فافاء التفت البقرة  
 بين اوقات رجل يسوق كذا في شرح التباين في باقي الكلام قدم الخليل ثم الكرامة  
 في هذه القصة للرجل الذي يسوق البقرة لانه قد سمع صوتا هي التفت اليه  
 تلك البقرة **وهو** ومجزة الرسول فالجزة اعم من الكرامة فتدبر **قال** **وهو** والا  
 حسن ان يقال لموافقة قوله عليه السلام ما طلعت الشمس وعزيت بعد النبيا  
 والمرسلين على احد افضل من ابى بكر ومثل هذا السوق عرفا لا فضيلة لا لغيرها  
 على ما هو العنوم لغة وبه يظهر ان ابى بكر افضل من سائر الامم ايضا وهذا يفهم  
 من المتن ايضا لان افضل امة نبينا افضل الامم لكونه امة اخلا افضل الامم  
**وهو** انتقصه لعيسى وكذا ابا دريس وحضر والياس اجيب بانهم شئنا بقوله  
 الاق ولا يبلغ وفي درجة الانبيا ولا اريد بعثة النبينا لا لير والنقض بالانبياء الائمة  
 المذكورة وحقق النقض بعيسى عليه السلام لان حياته ونزوله واستقراره فوق الارض  
 مدة قد ثبت بالتحجج وفيه انه ينقض لمن لم يوجد بعد النبي بل استشهد  
 زمنا كحرة وحجر وغيرهما الا ان يقال ان بعض الموجودين في زمنا افضل عن

ان عدم ادعاء النبوة شرط في الكرامة  
 بخلاف المجزة وفيه ان اطلاق المجزة  
 عليها بطريق التسمية فيبينها صاحبها  
 في التخصيص







والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والكرسليين على احد افضل من ابى  
 بكر وقوله حين قال عمر بن العاص ان الناس احب اليك قال قلت ومم الرجال ابو  
 وقوله لو كان بعدى بنى الكاظمي واما الاثر فعن ابن عمر كنا نقول رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 الامة بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ثم محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس خير بعد  
 النبي قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وحشيت ان القول ثم من فيقول عثمان  
 قلت ثم انت قال لا الارجل من المسلمين وعن علي خير الناس بعد رسول الله ابو بكر  
 ثم عمر واما الامارات في نواته في ايام ابى بكر اجتمع الكلمة وتألف القلوب و  
 نتاج الفتوح وفتح اهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واخلاد الروم عن  
 الشام واطرافها وطرده فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع قومهم و  
 كسهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى افق  
 خراسان وقطع دولة الجرم ومن ترتيب الامور وسياكة الجهور وافتاحة الماشق  
 وتقوية الضعفاء ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيبانها وشهواتها وفي ايام  
 عثمان من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام وجمع الناس في مصحف واحد وما  
 كان له من الورع والتقوى وجره من جهل جوش المسلمين والاتفاق في قضية الدين  
 وكونه حقت للنبي عليه السلام وتشرفه بقوله عني احدى ورثتي في الجنة الا ايجي  
 من الملائكة وقوله انه رجل يدخل الجنة بغير حساب وتكثرت الشيعة على  
 افضليته على رضى بالكتاب والسنة والمعقول ما الكتاب فقوله قل لا اله الا  
 الله لا اله الا الله في القرآن فيل يا رسول الله في القرآن قال نعم وقوله  
 ولا تشك ان من وجب محبة بعض الكتاب كل من اقبل واما السنة فقوله عليه  
 السلام افضيكم على والا فضع اعلم واكمل وتوكل اللهم ابنتي باحب خلقك  
 اليك كل معي من هذا الطبرجى واعلم فاكل معي وقوله انت مني بمنزلة  
 هارون من موسى وقوله يوم خير لا عطين هذه الراية عذار جليل الله  
 ورسوله فاعطها عليا وقوله انا دار الكلمة وعلى بابها وقوله انت ابي  
 ابي الدنيا

في الدنيا والاخرة وذلك صلى الله عليه وسلم في رسول الله بين الصحابة في وعلى بن عبد الله  
 فقال لم توافي بيني وبين احد وقوله انت سيد في الدنيا وسيد في الاخرة من  
 احبك فقد احبني وجبني حببي الله ومن احبني فقد احبني وبعثني  
 بعرض الله فالويل لمن احبني بعدى واما المعقول فهو اعلم الصحابة لقوله  
 صدره وذكاء وشدة ملازمة للنبي عليه السلام وقد قال صلى الله عليه وسلم  
 وتبعها اذن واسية اللهم اجعلها اذني على قال ما كنت بعد ذلك شيئا وقل  
 علمني رسول الله باب من العلم فالقحة لي من كل باب ولما رجعت الهوى  
 اليه في كثير من الوقايح واستند العلماء في علم الاصول والمفسرون في علم التفسير  
 ورتبهم ابن عباس تلميذه والشافعي في علم التفسير والتفسير الباطن وعلم  
 النحو انما ظهر منه ولذا قال لو كثرت الوسادة وجلست عليها لفضيت  
 بين اهل التوراة بتوريتهم وبين اهل الانجيل بالجيلهم وبين اهل القرآن  
 بقرآنهم والله ما من اية تركت الا انا اعلم بها فمن تركت وفي اي شيء تركت  
 وايضا الشجرهم بدل عليه كثرة جهاده وهي شهيرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قيل  
 لافني الاسلحة ولا سيف الا ذو الفقار وقال يوم الاحد لعنيرة على خيرة من عباد  
 الثقلين وايضا هوز هدم لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره  
 عليها ولذا قال يا بني يا دنيا اليك عني ابي توفت ام التي توفت لا حاصلة لي  
 فيك قد طلقت ثلاثا لا رجعة فيها فحشك وقصير وخطر كبريى واهلك  
 حفيد وايضا هو اكثرهم عبادة حتى ان جهنم صارت كركبة البعير لظول سجده  
 واكثرهم سخاوة حتى فيه واهل بيته ويطعمون الطعام جبه مسكينا ويتيموا ويرا  
 واصحابهم لثا واستبهم اسلاما لانه بعث النبي عليه السلام يوم الاثنين  
 واسلم على يوم الثلاثاء فثالثا فيه اكثر من ان يحصى والجواب انه لا كلام في جمع  
 مناقبه الا انه لا يليل على الافضلية بمعنى كثرة الثواب بعد ما ثبت من الاتفا  
 الجارى مجرى الاجماع على افضلية ابى بكر وعمر والاعتراف بحبلى بنك والافضلية



ان مساعي ابي بكر وعمر في الاسلام امر على ان صلى البرهان غنى عن البيان  
**قال الشافعي** في سقيفة آه يوزن صحيفة الصفه وهي بمنزلة الدار لم يبق عدة  
وهم قوم من الخزرج قتلوا بعد توقف كان منه وذلك لم يتفرغ للاجتهاد الى  
عشيه من الكآبة والحن على مفارقة رسول الله فلما افاق وتامل ما به وتوقف  
كان ستة اشهر **وقد** ولا حجة ابو بكر على الانصار بقوله لانه من قرين ففما  
عد الانصار عن دعوى الامامة **وقد** وان كان عمر انما قال ذلك لان عمر كان  
صلاية في الدين وعدم مسامحة في امر كان البيعة له صعبة لكن بايع وتمايل للفق  
وكوكا **وقد** شوري ذات شوري والشورى اياهي في تعيين الخليفة لاني اقامة  
امر الخلافة وانما جعلها بين الستة المذكورة لانه رآهم افضل من عددهم واحق با  
الخلافة حتى قال في صفهم مات رسول الله عندهم راض فلم يترج في نظره واحد منهم  
فارادوا يستظهر برأي غيره في التعيين ولذا قال بينهم ان القسموا اثنين واربعه  
فكوا مع الاربعه وان استورا فكونوا في الحرب الذي بينهم عبد الرحمن **وقد** في  
خلافة يعني جماعة من الصحابة قد امتنعوا عن نصرة علي والخروج معه الى الحرب وجاز  
فرقة منهم حرب الجبل وعرب صفين وحرب النهروان فذل ذلك على عدم صحة خلافة  
والا لزم تضليل الصحابة فاجاب بان ذلك لم يكن عن نزاع في خلافة بل كان  
عن خطأ في الاجتهاد كحرب معاوية انكر على علي تركه القصاص من قتلة عثمان  
بل زعموا انه ملا على قتله والمخطي في الاجتهاد لا يضل ولا يفسق والمقام من  
من هذا دفع الظن عن معاوية ومن تبعه من الاصحاب عن طلحة والزبير  
وعائشة فان الواجب حسن الظن باصحاب رسول الله واعتقاد دبرائهم  
عن مخالفة الحق فانهم اسوة اهل الدين ومدار معرفة الحق واليقين قتل  
ومنه ان نزاع معاوية لوكا في طلب القصاص عن قتله عثمان لوجب  
انه ينفق ولا يحكامه ويطلب عنه القصاص عن القتل انتهى ويمكن ان يقال  
عدم ابقائه الى ان يقتل عثمان لتوقف كانه منه لامر قائم انكر تركه في

القصاص عن القتل فندبرهم اعلم ان رسول الله لم ينص على امامة احد  
خلافا للبكرية فانهم زعموا ان النص على ابي بكر وللشيعة فانهم يزعمون  
النص على علي اما نصا جليا واما نصا خفيا والحق عند الجمهور عند النص  
معه عليه السلام قال الحسن البصري نص على ابي بكر نصا خفيا وهو نفي اياه  
في الصلوة وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو انه ما روى انه عليه  
عليه السلام قال يتون بدواة وفرط اسكتني في بكر كتاب لا يختلف  
فيه اثنان ثم قال يا بني والمسلمون الا ايا بكر وقلت نص على علي رضي  
قال مشير اليه واخذ بيده هذا صليفي فيكم من بعدى فاسمعوا له واطيعوا  
واستدلوا اهل الحق نص في مثل هذا الامر الخطير المتعلق بالمصالح الدينية  
والدينية لعامة الخلق لتواتر واشهر ما بين الصحابة وظهر عن اجلهم انه بن  
لهم زيادة قرب النبي عليه السلام واللوازم منتف والام يتوقفوا حيي اجابوا  
في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام ولم يقل الانصار منا امير ومنكم امير  
ولم يقل طائفة الى ابي بكر وطائفة الى علي واخرى الى العباس ولم يقل عمر لابي  
عبدة امدديدك ابايوك فان قيل علموا ذلك وكتموه لا غرض لهم كتمان  
وصدعهم وحقدهم على طاله من المناقب وشدة الاحتصاص بالنبي عليه السلام  
وظنهم ان النص قد طغى شيخ وترك على الحاجة به خوف من الاسداد وقلة وتوقه لو  
لقبول الجماعة فلما لمكان له حظ من الديانة والانصاف علم قطعا براءة ابي  
رسول الله وجلالة اقدارهم عن مخالفة امره في مثل هذا الخطب الخليل ومناجاة الكون  
وكيف يظن بجاعة رضى الله عنهم واشهرهم لصحة رسول الله ونصرة دينه ووصفهم  
بكونهم جنه امة اخرجت للناس بامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقد تواتر  
منهم الاعراض عن الذات الدنيا والاقبال على مذهبهم وقتل عثمان واقاربهم في  
نصرة دة دين واقامة شريعة وكيف يعلى مع صلابته في دينه وشدة بكهنة  
وعلو شأنه وكثرة اعوانه وكون اكثر المهاجرين والانصار رؤس رؤس معه



وقد ترك حقه وسلم الامر الى من لا يستحقه من شيخ من تميم ضعيف الحال علمه  
 الى فليس الاشدع ولم يبق مطلب حقه كما قام وقابل من نازحه بكلتا يديه  
 حتى فنى الخلق الكثير والجم الفقير مع ان الخطيب اذ ذاك اشد والحضم الدق  
 في اول الامر قلوب القوم ارق وارا هم الى ان يبع الحق اقبل وعهدهم با  
 لنبى عليه السلام اقرب في تنفيذ احكامه ارجب وكما مرض ابو بكر رضي الله عنه  
 في جمادى الاخر سنة ثلث عشر من الهجرة من الورع والصحابة وجعل الخلافة بعد  
 انقضت من خلافة سنة واربعه اشهر او ستة اشهر وقال لعثمان ان كتب  
 بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن مخافة في آخر عهده بالدنيا خارجا  
 عنها واول عهده بالآخرة داخلها فيها حبي يوم من الحافز يوم من الفاجر اني استخلف  
 عمر بن الخطاب فانه عدل فذلك ظني به وزاي فيه وان جار فلعل مكتسب من  
 الانتم والخير اردت ولا اعلم وسعلم ال دين ظلموا الى منقلب يتقلبون فلما  
 كتب حاتم الصمجة واخرجها الى الناس امرهم ان يبايعوا لمن في الصمجة  
 فيها يعوا حتى مرت على فقال لعينا بمن فيها وكان فوقه الاتفاق على خلافة  
 فقام عشرين سنين وستة اشهر بامر الخلافة واقامها على نهج العدل والاستقامة  
 واستشهد في ذي الحجة سنة ثلاث وعشرين من الهجرة على يد ابى اللؤلؤ  
 غلام المغيرة بن شعبه طعنه وهو في الصلوة وحبي علم بالموت قال ما احد  
 احب بهذا الامر من هؤلاء النفر الذين توفى عنهم رسول الله وهو عنهم راغ  
 فسمي عثمان وعلي وزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن وقاص  
 وجعل الخلافة شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر وجعلوا اختيار علي  
 بيد عبد الرحمن فاخذ بيده على فقال علي اجهد برأيي فاختر عثمان وبايعه  
 بحضور من الصحابة فبايعوه وصلوا معه الجميع والاعباد مضار ذلك اجماعا ثم  
 خرج علي بن بعد اثني عشر سنة من خلافة راع او بابل بسنهم  
 من كبار الصحابة واهل العلم قتلوه ظلما وعدوانا في ذي الحجة سنة ثلثين ثم

رجع

اجتمع الناس بعد ثلثة ايام وخت على علي رضي الله عنه الخلافة لكونه اولي  
 الفضل في ذلك الزمان فقبله بعد امتناع كثير ومدافعة طويلة فبايعوه فبايعوا  
 خليفة اجماعا من اهل الحل والعقد فقام بامر الخلافة ستة سنين واستشهد  
 على رأس ثلثين من وفات رسول الله عليه السلام فتم نصاب الخلافة على ما  
 قال عليه السلام الخلافة بعد ثلثون سنة ثم يصير ملكا مخطوطا وقيل ان  
 الامامة خلافة بخلافه امير المؤمنين حسن بن علي اشهر بعد وفات علي رضي  
 وقيل الاجماع العقد يوم ثوري على ان الخلافة لعلي بن ابي طالب وهو اجماع  
 على انه لولا علي بن ابي طالب لما خرج علي بن ابي طالب من بين علي بن ابي طالب  
 ومثل هذا السوق دفع كوال تفتيره ان الحديث لا ينفي المساواة وتقرير الدفع  
 ان المنطوق وان كان لا ينفي لكن العرف على ان مثل هذا الكلام لا يثبت الا فضلية  
 والسر ان الغالب بين الاثنين فهو الفضل والسر اني فاذا نفي فضيلة احد  
 ثبت فضلية الاخر وفي شرحه المواقف على رجل يدل على احد وكونه افضل من  
 الرجل سئل كم كونه افضل من الثاني لان نوع الرجل افضل **فقد** على من مات  
 قبله اي صراحة والافاقاء افضل من مات قبله والافضل من الافضل افضل  
**فقد** ان يحضر النبي فيه انه لا حاجة اليه لظهور حاله **فقد** على سائر الامم وقيل انه  
 مدفوع بقوله كنتم جزمة **فقد** وكذا ادريس فيه ان الفرق واضح بين عيسى وبنين  
 لما ثبت في الصحيح نزول واستقراره على وجه الارض بخلاف الثلاثة الباقية **فقد**  
 اي اكثر اهل السنة بقرينة قول الله وكما السلف متوفقين **فقد** لا يعلم الابا  
 الا خبرا راي لا يعلم بكثرة الطاعة وسائر اسباب الثواب لان الاثابة فضل  
 من الله كما ان العقاب عدل منه فلهذا يعاقب المطيع وينيب غيره عند اهل  
 السنة **فقد** واما كثرة الفضائل لا سبيل الى الترتيب بكثرة الفضائل لا محالة  
 ان يكون الفضيلة ارجح من الفضائل الكثيرة فلا جزم بالافضلية بهذه المعنى  
 وكذا يجوز ان يتواتر الاخبار بفضل بعضهم دون البعض فلا قطع بالافضلية

تنقلك  
 وتنا على السلام لعلي بن ابي طالب  
 وكذا في نسخة وقد قيل يوم صفين  
 كنت حبيبا علي مسته  
 وانفق هاتين  
 روى آخره لا مائة من مثله



باعتبار الفضائل **قوله** يفهم التام على صيغة المجرول والجملة الفعلية مضافا  
اليه للظرف ويجوز كونه بفتح التاء وكسر الفاء بمصدر مضاف الى الية للظرف ومضافا  
الى رسول الله **قوله** المشهور بمنع ان ما ذكرنا من ان اجتماع الصحابة يوم وفاة  
النبي عيسى مشهور بل المشهور بذكر خطبة ذلك اليوم وان الاجتماع كان من  
اليوم الثاني من وفاته وقت الصبح وان نصب الخليفة كان قبل دفنه عليه السلام  
لا يرون انه اعم **قوله** يعواذ طاعة الى خارجيه عن طاعة او حرجوا بغيره عن  
طاعة ويجعل المذكور اصلا والمحذوف حالا وقد يعكس **الاول** ولي كما اثرنا  
اليه والفعل في صورة التضمين يستعمل في معناه الحقيقي والمفعول الآخر يراد  
بلفظ محذوف يدل عليه بذكر متعلقة **قوله** مع اعتزالهم والابلزيم تفصيل  
الصحابة وهو باطل قال علي رضي الله عنه اخواننا بغوا علينا وليس فقه لما لهم  
من التأويل وسبى بيانه انهم **قال** لا يشوبها شيء من الخيانة  
قال العصام بن جهم عليه السلام انما يشكك بخلافه عثمان وعلي لانه خالف معها اهل البغي  
حتى استشهد عثمان ولم يقطع مخالفة معاوية مع علي اللهم الا ان يقال المراد عدم  
شوق مخالفة الخليفة وفيه بعد بحث لا حصر الخلاف الكامل في اثنين لا يقتضيه  
انه يكن بعدهما ملك اماره بل خلافة غير كاملة فالظاهر ان حكم اهل الحل والعقد  
بالخلافة مساحية لشبه الملك بالخلافة لقرب منها وصنطا امر المعاش والمعاد و  
صنطا يشبه بزمانه الخلاف **قوله** على ان نصب الامام حمله في المواقف مختلفا فيه  
فان المواضع جعلوه من الجائزات وذهب الامامية والشيعة الى انه يجب على  
الله والمعتزلة والزيدية الى انه يجب على الخلق بدليل عقلي واهل السنة الى انه يجب  
على الخلق بدليل سمعي وهوان نصب الامام مما يتوقف عليه كثيرة الواجبات  
الشرعية وما يتوقف عليه الشريعة واجب سمعا كالواجب الشرعي وهو امر الحق  
بقوله والمسلمون لا بد لهم اه ويمكن حمله على ما هو المشهور في الكتب هو ان في  
نصب الامام خوف ضرر فوات هذه الواجبات المتوقف على صلاحه لاننا نعلم ضرورة ان

هذه الامور لمصلح عادة الى الخلق معاش ومعادا فتح كونها بخلاف نظام  
العالم وبفضله الى ما يفضي لمعنى لا يدلهم في بقائهم وعلى ما ذكرنا اثار معنى  
لا بد لما يجب عليهم في الدين ودفع ضرر المظنون واجب لقوله عليه السلام لا ضرر  
ولا ضرار في الدين ذكره العصام واجتمع القائلون بانه يجب على الله بانه لعطف  
من الله في حق العباد لانه اذا كان لهم رئيس قام بمصالحهم من المحظورات في  
يحتمل على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات والبعد عن المعاصي  
منهم بدونه واللفظ واجب على الله لما سبق والجواب منع المقدمتين واجتمع  
القائلون بانه يجب عليهما باء وقع الضرر واجب عقلا كما جرت الطوام  
المحموم والجدار المشرف على السقوط ولو ظنا فلنا نعم بمعنى كونه من  
المقتضيات العقول والعادات والكلام في الوجوب بمعنى استحباب تاركه  
الذم والعقاب وهو ممنوع **قال** فان قيل معنى انما ذكرنا في غير دعوى  
الرئاسة الدنيوية واما سموها لامر الدين على ما هو المعتمد في الامام فلا  
**قوله** لكن يحتل امر الدين يعني المراد الرئاسة في الدين والدنيا في نيابة الرسول  
فالسؤال ليس بشي **قوله** فيفصل الامامة واللازم باطل لما ان في الازمنة الماضية  
بعد الخلفاء الراشدين اكابر الامامة من التابعين وتبعهم من المجتهدين الذين لا يخافون  
في خلافة قدرهم في الدين ولان اجتماع الامامة على الصلابة لا يجوز لقوله عليه  
السلام لا تجتمع امة على الضلالة وقد يجب عن الشهادة بانه انما يلزم المعصية  
لو تركوا النصيب الامام عن قدرة واختيار وكيفية الحديث بمن مات في  
زمان لم يترك فيه نصيب الامام لجزا او ضرر بدليل ان الضرورات تنبيح المحظورات  
وكذا المراد بعدم اجتماع الامة على الضلالة عدم الاجتماع عن قدرة واختيار  
بل نقول لم يحققوا لان المراد بالاجتماع على الضلالة الحكم بكونها حلالا للكل  
بها اكراما وبهذا الجواب يسد في الاشكال بالخلفاء العباسية ذكره عصام على  
ان الامام اعم بانه شرط في الخلافة شرائط فلا يمكن مجتهدا في الاصول



والفروع شجاعتا ذارأي له بصارة في امر الحرب ودرست والجوش وكذا  
الشفور وعينها ولا يشترط ذلك في الامام **قوله** فالامر مشكل اذ لم يتفق  
الامة بعد العباسية ان يلى امرهم قرشي بجميع شرائط الامة فليزيم تفصيلهم  
وترك الواجب لهم وقد عرفت جوابه لانهم لم يتركوه عن قدرة واختيار بل عن  
مخرج واصطراط وهما كجث آخر وهو انه اذا لم يوجد امام على شرائطه فتابع  
طائفة من اهل الحل والعقد قرشيا فيه بعض شرائطه من غير الحكمه في  
طاعة من العامة لا وامره وشوكة بها تنصرف بها في مصالح العباد ويؤيد  
على النصب والعزل لمن اراد فمثل يكون ذلك اثباتا بالواجب في هكل كجس على  
ذي الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف متصفين بحسن السياسة والعقد  
والانصاف ان يفوض الامر اليه ويكون كدبير كثر الرعية ذكره **قال الشافعي**  
محمد الباقر سمي به لبقته الى توسع في العلم والحاطم من كظم العيظ اجترع  
او من الكظوم بمعنى السكون **قوله** وسيظهر والانكار عليهم في انه مخلوق الا  
حتى كجتي مدة عمره امتداد خارجها عن المعتاد وانه امام زمانه مدة حياته  
وان ابن الحسن العسكري انه افضل على ابيه الكرام سوى علي والابن عليهما  
في انهم سيظهر المهدى في ملك سبع سنين ويلا الارض قسطا وعدلا كما ملئت  
وجورا وانه من عترته عليه السلام ولد فاطمة احدى الجبهة افضى الانفس لوطى  
اسمه اسمه عليه السلام واسم ابيه اسم ابيه عليه السلام لما ورد من الاجابة الدالة  
على ذلك ولا يخفى ان ذكر هذه المسئلة في هذا المقام لامر المهدى والاولى  
بحالها البرادها في شرح **قوله** ولا يختص بيني هاشم والادع **قال الشافعي**  
ويخفى من قرشي عن شتر طائفة الامام قرشيا لقوله عليه السلام الامة من  
قرش وهذا واه كما خبر واحد لما رواه ابو بكر وعمر وعثي ان مع انهم لم يكونوا  
من بني هاشم وكانوا من قرش فان قرش لا اسم لا ولاد النضر بن كنانة  
وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله عليه السلام فانه محمد بن عبد الله

بن

بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة  
بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة  
بن خديجة بن مدركة ابن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان  
فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس بن ابا طالب ابنا عبد المطلب  
والابو بكر قرشي لانه ابن فاطمة بن عثي بن عامر بن عمر بن كعب بن لؤي وكذا  
لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قريط بن  
رزاح بن عدي بن كعب وكذا عثي لانه ابن عثي بن ابي العاصي بن امية  
بن عبد الشمس بن عبد مناف **قوله** لا يكون معصوما ولا ولي تغيير العصمة  
زمانه اخوف من ازمته ابانه **قوله** لا يكون معصوما ولا ولي تغيير العصمة  
قبل فاقامة الدليل لان تعقل الدعوى يتوقف عليه بل الاول تغييرها في كثر  
عصمة الانبياء كما في كتب العقوم وقد قرنا بها هناك والحمد لله ثم حاصل  
الدليل الاول ان الاجماع ان عقد على خلافة ابى بكر مع اهل الاجماع لم  
يعلموا عصمة لان العصمة لا طريق لمعرفتها الا بالوحي لانه غيب لا يعلم الا  
هو فمستفاد ما قيل ان الشرط لعصمة لا العالم بعصمة على ان عدم علمنا  
غير مفيد وعدم علم اهل البيعة غير معلوم وحاصل الدليل الثاني ان عدم  
الدليل على الاستراط يعيد عدم الاستراط لكن هذا من المسالك الضعيفة  
كما ذكر في الاصول على انه لو تم لبث عصمة ابى بكر اذ عدم الدليل على  
خلاف الذنب فيه دليل على عدمه **قوله** والجواب المنع ان منع ان غير الله  
المعصوم ظالم اذا ارتكاب المعصية يرى بغير مسقط للعدالة كالصفاء  
من غير اضرار او بغير مسقطا لكن قد تاب عنها واصلها وعلى التقديرين  
فهو غير معصوم اذ العصمة بظننا ان لا يخلق الله الذنب في العبد مع بقائه  
الاختيار واما الظلم فارتكاب معصية مسقط للعدالة مع عدم التوبة  
والاصلاح فلا يلزم ان غير المعصوم ظالما فليس كل عاص ظالما على

العلم من الظلم



الاطلاق وليس الظلم صهرنا وضع الشئ في غير محله كما هو في اصل اللغة لا  
شاع في الاثنان بفعل صار سواء كان لنفسه او لغيره قال فيهم نظام السنة ربنا  
ظلمنا النفس وهو كثير في القرآن وقال في شجرة المقاصد توسعة في الجواب ان  
غير المعصوم اي من ليس له ملك العصمة لا يلزم ان يكون ظالما بل لا يلزم ان  
يكون خاصيا فضلا ان يكون ظالما قبل المراد بالعهد في الآية الامامة بغزوة قوله  
اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي وفيه اذ ذهب اكثر المفسرين  
الى ان المراد عهد النبوة لكن قيل هو عدول عن الظلم فلا يدفع الاستدلال  
بالظلم **قوله** العصمة لا تنزل المحنة هي ما يمنع به الانسان كالبلية اي ما يبتلي  
اي يختبر هل يصير ام يخرج والمراد صهرنا التكليف باعتبار انه يمنع به العباد  
قال الله تعالى ليلوونكم اتيكم احسن خلافا **قوله** اني جاعلك للناس اماما  
اولى من جواب الشئ لانه لا يدع عليه ما يرد على جواب الشئ فسقط ما قال الكمال  
ان ما لهما واحد **قوله** فان وجوب المعرفة فيه انه يجوز ان يكون معنى الحديث  
انه يجب المعرفة ان وجد الامام فلا يدل على وجود الامام نفسه **قوله** وهذه الدالة  
اي قوله لقوله عليه السلام من مات آه وقوله لان الامامة وقوله ولان كثيرا  
الى آه **قوله** خلافا ما عن الامام اي امام ظاهر ظاهر جامع لشروط الامامة  
فامع لزوم الضلالة قائم بجارية بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام  
واللازم باطل قوله وقد يقال فالمعنى من مات ولم يعرف نبي زمانه فلا خلافا  
وفيه انه خلاف الظاهر فلا يصح ان يباين ضرورة قوله قال المولى الحياي والمعصية  
ضلالة حاصل ما ذكره الشئ في السؤال معارضة على دليل وجوب نصب  
الامام وتقريره انه لو وجب لزوم ترك الواجب لزوم الامامة والضلالة والتالي  
باطل لانه الامامة لا تجتمع على الضلالة كما في الحديث **قوله** لا عن عجز واضطرار  
لان الضرورات تنبيح المحظورات فلا اشكال باطلاق العصبية ومن بعدكم  
مع ان مقتضى الحديث من كان في زمان امامه ولم يعرفه لم يكن خاصيا لا

لا عصيا كل الامة **قوله** وعدم العلم وجود هذا غير وارد لان الظلم على من  
اخف من المعصية فلا يلزم من كونه غير المعصوم مذنبا خاصيا كونه ظالما **قوله**  
معنى قوله حقيقة العصمة يعني ان الشئ عرف العصمة صهرنا بالغاية وعرفها  
في شرح المقاصد بالمبدء لافاء العصمة كالشئ علة يطلق على المبدء والغاية فلا  
تدفع بين كلاميه ولا يلزم من وجود المبدء المعصية ولا من وجود المعصية الظلم  
كما عرفت ان الظلم اخف كما قال ثم ان الظلم المطلق اخف وهو جواب ان عن  
الاعتراف بوجوب ان الظلم اذكر مطلقا كما في الآية يلقى المراد المتعدي على الغير و  
الافاء ليقول على النفس ايضا ظلم على النفس فتأمل فان المقام **قوله** وقوله  
يجاب ان عن احتجاج الحالفين بقوله لا يباين عهدنا الظالمين ان المراد عهد  
النبوة وهو عدول عن الظلم فلا يدفع الاستدلال كما مر **قوله** اذ يمنع الله وجه  
الامتنان مفوض الى العليم الحكيم **قال** الشرح افضل من اهل زمانه كما ركت  
الشيعة وانه وافهم اهل السنة حتى لا تغفل على ما في الكفاية **قوله** فالكل بمنزلة  
الامام واحد فانه جعل الخلافة شورى بين سبعة انما هو لتعيين الخلافة لا لاقامة  
امر الخلافة والحاصل اليهم عمر لينظر وافيه فيقلدوا الخلافة اصلهم بذلك لكن  
ما ذكره الشئ موافق للحكام الكثر فحيث كان تغير شورى منهم لا ينفرون  
بامر حتى اجتمعوا عليه لم يدل على ان عمر جعل الخلافة مشتركة بينهم وهذا  
خلاف المشهور والمعنى الاول هو المشهور المذكور في التبصرة **قوله** من اهل  
الولاية المطلقة لا يبعد ان يدبر في الولاية المطلقة وقوله في الحكومة فيفقدوا  
البيت عدم صحة نصب ما بين مستقلين **قوله** قادر او الشئ علة الامام  
عبارة عن كونه قوي القلب بحيث يمكنه رعاية العكر واقامة المقام مع العدة  
وان لم يعد بنفسه كطرب كذا في الغاية قال في شرح المقاصد وزاد الجمهور شرط  
ان يلقى شئ عا للامام يحسن علمه اقامة الحدود ومقاومة الخصوم مجتهدا في الامور  
والفروع لئلا يمكن من القيام بامر الدين ذار ان يندبر الامور مثلا كحفظ في



في سياسة الجمهور ولم يشترطها بعضهم لنزرة احتياجا في شخص جواز الاعتقاد  
فيها بالاستقانة من الغير بانه يفوق امر الحروب ومبارزة الخطوب الى الشجاعة  
وتسقيح المجتهدين في امور الدين ويستشير اصحاب الاراء العصابة في  
امور الملك ثم قال في مبنى ما ذكر في باب الامامة على الاختيار والافتدار واما  
عند الصغر والاضطرار واستيلاء الظلمة وتسلط الجبابرة فتد صار الى  
الدينية تعاليمه وبنيته على احكام الدينية الموقوفة بالامام ضرورة ولم يعين  
بعدم العلم والعدالة وسائر الشرائط والصورات تبيح المحظورات  
الى الله المشتكى في الثابتات وهو امر تجب لكشف الحقائق **قال الشرح**  
والسلف كانوا ينفذون لهم فكان اجماعهم على صحة امامة اهل البيت  
الفريق **فوق** فبقا اولى لان الرفع الحسن من الدرجة وفيه ضعف لان عدم اثر  
العصمة لا يدل على عدم اشتراط العدالة كيف وقد صرحوا بانها شرط اذا الامام  
متصرف في رقاب الناس واموالهم وايضا ان الفاسق لا يؤمن ان يتصرف  
فيها لا على وجه الشرح بتفصيل الحقوق الا ان يقال ان اشتراط المذكور عند  
الاختيار والافتدار كما عرفت ثم اورد على قوله ولا ينزل الامام بالفسق  
لقوله لا ينال عهد الظالمين ودفع بانه مبناه على الغفلة لا بخبر الفسق ليس  
ظلم بل الفسق مع عدم الاصلاح بالتوبة واورد على قوله ولا العصمة انه ان  
اريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقرب اذا المطا اذ لا يشترط عدم الفسق  
وان اريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ممنوع اذ قالوا بشرط العدالة في الامام  
وام لان الفاسق لا يصلح بامر الدين ولا ولو قبح با و امره هذا و دفع بان مبنا  
على صفة العصمة بظواهرها و علمها على ملكة الاجتناب والداعي الى الضعيف  
**قال الشرح** والامامة جعلت للامامة من مقاصد علم الكلام وان كانت  
هي ايضا من الفروع عندنا بناء على ان نصب الامام من الفقه الواجبة  
عليها لما ان السلف الحقوا بمباحثها با و اخر الكتب الكلامية بناء على

بج  
عصام  
حي  
عصام

على انه قد شاع بسببها خرافات من اهل البدع والاهواء في حق كبار  
الصحابة والائمة المهديين فناسب دفع المطاع عن عنهم صونا لعقائد المسلمين  
عن التزيغ في الدين بسبب الخيل الى ما يكون ويكفون ويدون  
بل قد ادرجوها في تعريف الكلام حيث قالوا هو علم باحث عن احوال  
الصانع والنبوة والامامة والمعاد على قانون الاسلام بل هي من مباحث  
هذه العلم حقيقة على راي الشيعة القائلين بوجوب نصب الامام عليه السلام  
قال صاحب المواقف ومباحث الامامة عندنا من الفروع وانما ذكرناها  
في علم الكلام تأسيما لمن قبلنا حقيقة لا تقتضي ايجاع مباحث الامامة  
مع هذه المسئلة الا عندنا المذكورة **قال ابو جعفر الطوسي** اني كنت وروايت  
معناه جعلت الامامة ذات مشهورة بين ستة كما سبق من انه قول الكشي  
وما لبثت ان راجع **فوق** وزمنا بقاء فمخنة الآية لا يصلح عهدي الظالمين ابتداء  
وبقاء فمخنة لا تزال مطلقا **فوق** لانا نقول حاصله ان مدلول الفعل هو المعنى  
المصدرى المسمى بالحاصل بالمصدر وليس ذلك مدلول الفعل فدلالة الآية ليست  
الا على نفى وصول الامامة الفاسق ابتداء حقيقة ودلالة ما على الكيفية المذكورة  
انما هي على سبيل المجاز **فوق** على ان يصحح الالفعل يعني لو سلمنا ان مدلول  
الفعل الحاصل بالمصدر لكن يصحح الالفعل الحديث فمخنة الآية لا يحدث وصول  
عهد الظالمين فلا يدل على الا نفي الالفعل فلا تقرب اذا المطا اذ لا يشترط عدم الفسق  
في بقاء الامامة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق  
**فوق** اريد يعني ان هذه الارادة وان كانا التقريب تاما لكن عدم اشتراط  
عدم الفسق في الامامة ابتداء هم لانهم قالوا بشرط العدالة اه **فوق**  
وا درجت في تعريفه حيث قالوا هو العلم بالبحث عن احوال الصانع والنبوة  
والامامة والمعاد ما يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة ربانية  
عامة في امر الدين والدنيا خلافة بني ابي طالب وهذا القيد خرجت



النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة وفي بعض النواحي وكذا رتبة من جعله  
الامام نابتا عنه على الاطلاق فانه لا يعي الامام كذا في شرح المقاصد وقد عرف  
الكلام فيه حيث قال هو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من  
ادلتها اليقينية ثم قيل ان الاحكام ان الامم متعلقة بامانة الخلفاء الراشدين  
فدكانت من مسائل الفقه في زمانهم لان المقصود هو الاعتقاد المتعلق  
بامانتهم وبعد انقراضهم كانت من مسائل الكلام لان المقام هو الاعتقاد  
المتعلق بامانتهم اذ لا يتصور العمل منهم بعد انقراضهم بل الواجب علينا هو  
الاعتقاد المتعلق بامانتهم وبافضليتهم وبان احكامهم **قال الشافعي**  
وما وقع بينهم قال في شرح المقاصد يعني ان ما وقع بين الصحابة من الحاربات  
والثجرات على الوجه المصور في كتب التوريج والمذكور في السنة الثقات  
يدل بظاهره على ان بعضهم قد صاد طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق  
وكانت البعث له الحق والعناد والحد والدار وطلب الملك في الرياسة والويل  
الى اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما وكل من تلقى النبي بالجوف كبريا  
الان العلماء يحسن ظنهم بالصحاب رسول الله عليه السلام ذكر والها محامل وتاويلها  
مما يليق وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفريق صونا له  
لحقا للمسلمين عمن الزيف والضلالات من حق كبار الصحابة سيما المهاجرين منهم  
والانصار والمبشرين بالكنوابة دار القرار وما جرى بعدهم من الظلم على اهل  
النبي عليه السلام من الظهور بحيث لا يحل للاخفاء من الشناعة بحيث لا يشبهه  
على الاراد بحد تشبه الجاد والابليس والنجاء وتبكي الارض والسماء وتشهد من الجبال  
وتشق الصخور ويبقى كوا على كبر الشهور ومرد الدهور فلعمنة الله على من يكثر  
اورضى اوسى والعذاب الاخرة الشدوا ببقائه قلت من علماء المذهب من لم يجوز  
على يزيد مع علمهم بانه يسيح به فلما نجا شيئا عن يرقى الى الاعلى فالاعلى كما هو شأن  
الروافض على ما يروى في ادعيتهم ويجرى في ادعيتهم ولذا بالغ السلف في عناية اهل

الاضلال فلما يرد ما قال العصام ان قوله مخن لا يتوقف في لعنة في الفلما قال  
الغزالي في الاصابة في لعنة الاشقي من خطر واليحيى ولا خطر في السكوت عن لعنة  
ابليس فضلا عن غيره **قوله** فلما تعلم ولعله كان منافقا هذا اذا كان اللعن  
معينا واذا كان غير معين فقد قبل بجوز اللعن عليه كقوله لعن الواصلة لا ذلك  
ليس لعن على احد في الحقيقة بل هو نهي عن الفعل الذي رتب عليه اللعن و  
بيان لغتي واجابه بعد فاعلمه عن رتبة الله وشفاعته رسول الله تعالى عليه وسلم **قال**  
**الشافعي** للعشرة المشرة وكذا اهل بيعة الرضوان من اهل الجنة وهم الذين قال  
الله فيهم لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وكانوا الفا واربع  
مائة وكذا اهل عرارة بدر من اهل الجنة هار بوا مع رسول الله يقرب قلبه بدر  
وكانوا ثلث مائة وثلاثة عشر شخصا والكفار تسعة وتسعين وقد تعاقدت  
الاحاديد في شأنهم انهم من اهل الجنة وقد عددهم الامام البخاري في جامعه  
القصحيح وقد سمعنا من شيخ الحديث الدعاء عند ذكرهم في البخاري مستجاب  
قد جرب ذلك وكذا فاطمة وضحية وسعانة وسائر ازواج النبي عليه السلام  
من اهل الجنة **قوله** بالخبر المشهور ان القريب من المتواتر وقا على قياس قول  
ابن يوسف بكفر جاحده كذلك كما في المحيط وفي فتاوى قاضي خان من انكره  
من الصحابة رجع قبل موته وفي التحفة انه ثابت بالاجماع وقال ابن حجر انه ثابت  
بالنواة لان رواية اكثر من الثمانين منهم العشرة المبشرة وانما قال ويرى  
المسح اشارة الى التخيير بين الغسل كما في الكرماني وذكره الرخيفية ان  
المسح اولى لظاهر الاعتقاد ودفع نعمة البديعة والعمل بوجوه الجرح لكن في  
المضمرات وغيره ان الغسل افضل وهو القحيح كما في الزاهد في  
فان قلت كيف يمكن افضل الاصول ان المسح رخصة اسقاط اي رخصة  
مقطعة للحرية كقصر الما فقلت انه رخصة اسقاط حال التخفيف  
للتخفيف ولذا الوصل الماء بالخف بينة الغسل يمكن انما لكن اذا نزع يقيم



[illegible]

الخ لا يبلغ الولي درجة النبي **صل**  
فقد هذه المسئلة **الفتن**  
من مقاصد الفتن من  
بأنها ليست في هذا  
واجب وسبيل في هذا  
سهمانه **مكة**  
**الجنت** **مكة** قال بنوته  
متعلقة بمصلحة  
الوقت في بقى الله د  
ولاية النبي وبنوته لايدين

ففي تعليق اذا المقترى ابن النسل  
وتبعه مسله و سطح وخبرهم  
فمن كتب اذ لو كان في ان يقع  
فمن نزل اليها ولو لم يرد  
فقطا وبني ان يقع بنعا وزم اذا عم  
صنعي فند بر مسله



لا يشق عليهم من ترك ما لو فهم فخرت بعد كثرة اهله وصومهم ومطاعتهم  
فقد ما لا ينال في الحكمة كما في الامم السابقة **وقوله** وعنه ثم انه لا كفر هو الصحيح ولعل هذا  
مبنى على الخلاف ان استحلال حراما لغيره هل يكفر ام لا فان حرمة وطئ الحائض  
لانه لا يملكه بل لغيره اعني مجاورة الاذى **وقوله** في استحقاق اللواط بامرأة لانه يجتهد فيه  
وعن قولهم الا على ارجلهم او ما ملكت ايمانهم يدفع الكفر **وقوله** لو امر آه لانه رضا  
بالكفر والرضا بالكفر سواء كان بكفر نفسه او بكفر غيره **وقوله** استحقاق الاعتقاد او رد الطلاق  
عن ابي ج واصحابنا انه لا يخرج الرجل من الايمان الا جود ما ادخل فيه ثم ما يتقن  
بانه ردة بحكم بهابيه وما يشك انه ردة لا يحكم بهابيه اذ الاسلام اذ الاسلام الثابت  
لا يزول بالشك مع ان الاسلام يعلم وينبغي للعالم اذا فرغ اليه هذا الايراد  
بتكفير اهل الاسلام مع انه يقتضيه نصي الاسلام المكره وهذه المقدمة ميزان  
فيما نقلنا هذا الفصل من المسائل ذكره في جامع الفصولي قوله الى غير ذلك  
من الفروع من لا يرصى من بالايان كفو من اعتد ان الايمان والكفر واحد كفو  
ومن قال لا ادرى صفة من الايمان **كفر صبيته** مسلمة بلغت عاقله وهي لا  
تعقل الاسلام ولا نصفه بانه من زوجه الزوال شعبة بالابويها ولم يظهر لها  
جثة الاصاله ومحمد سمي هذه مرتدة ومكفر بل طابعا وقلبه مطمئن بالايمان  
**كفر قال الساج** لا يكفر احد اهل القبلة اي من توجه الى قبلتنا وصلى صلواتنا  
ثم انه لا كلام فيما ذكره من الاشكال الا انه لا ياتي ذلك الا بالكفر والقاتل بتلك  
القاعدة كما يفصح عن ذلك كلام المواصف حيث نسب تلك القاعدة الى جمهور  
المشككين والفقهاء بدليلها ثم اورد مقالة مخالفتها وفضل المواضع التي فيها  
بعضهم بعضا واجاب عنها في فظة على تلك القاعدة ذكره الكشي ومن قال  
لا اتي ذلك الا المولى المحسن والمولى العصام **وقوله** كخلق القرآن روى عن مالك  
ان اهل الاصول كلهم كفروا وقال قتيب قال القرآن مخلوق فاقبلوه وفي رواية  
عنه انه يكفر ويوجب ويحب حتى يتوب المحققون على انه لا يكفر لان القرآن

عزى ومكتوب يدينا ومفروا بالسنة واذا الكلام في الكلام النفى عن قال  
كلام الله مخلوق فهو كافر وهو ظاهر وفي المتن من كتب صحيحة ان لا يكون  
احد من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء ومن اصحابنا من قال يكفر الحائض والغيب و  
قال المستاذ ابو اسحق تكفر من يكفرنا ومن لا فسادا ولعل من اكثر لاحتظار  
التقليد والرجوع من امتنع احتياط في حرمة اهل القبلة وهذا اسم فان  
استباحة دماء المصلين الموقدين خطر الخطاء في ترك الف كافر اهون من  
الخطاء في سفك دم مسلم واحد **وقوله** قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى  
يقولوا لا اله الا الله **قال** فاذا قالوا هذا فقد عصموني دماءهم واموالهم لا يحقرها  
وصاحبهم على الله وقال عليه السلام لعله يصلي في جواب سؤاله في الجواب  
صلى اراد ضرب عنق ذي الخويصرة واجبة من يقول بالتكفير بما جاء من الاحاديث يكفر  
القدرية وقوله عليه السلام لا سهم لهم في الاسلام وتسمية الرافضة بالشرك  
واطلاق التهمة عليهم وقولنا الخوارج هم شر البرية وهم يخرجون من الدين **وقوله**  
السهم في الرمية واجاب المحققون بانها على طريق التخليط وبان ما ورد  
في الخوارج لبغيتهم على المسلمين وقد ورد التخليط في الرياء وعقوق الوالدين و  
لزور وعقوق الزوج وغيره وسب الشيعية بل قيل من سبها ما قتل لكنه يجوز على  
التسمية وسد باب الذرية **قال ابو اسحق الخليلي** مكيا محض من  
المد ومعنى الحديث لو افق احدكم مثالا حدها لا يباين الاجر ما ينال احد  
اصحابي بانفاق مد طعام او نصفه لما يقارنه من زيد الا خلاص صدق النبوة وتطوع  
الطوية وكما ان النفس من الضرورة وضيق الحال مع ان انفاقهم كان في نصره النبي  
عليه السلام واصحاب الكرام وهذا مفقود بعده على السلام قال الطبري و  
يمكن ان يقال ان افضليتهم فضيلة انفاقهم **وقوله** المحبة على ان الباء في محبة  
اداة الفعل مكملة اياه وهو احد معاني الباء على ما في شرح المصباح وقيل  
معنى الحديث بسبب اياتي اجهل وسبب فضله اياتي بعضهم فالبا لسببية فا



من اهل القبيلة  
وقوله

اوستخانه التوتية اوسب  
اشنجه بيه او غنه ذكركت وقال ابو جنى  
يكفر من يكفر وينا ومن لا فلا وخيار  
الاعام الرزى انه لا يكفر احد اهل  
الفلسفة  
مسنه

ابول الله

الاقام  
 الفقه  
 مسند  
 شهادة ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله  
 واقام الصلاة واتى الزكوة وصوم رمضان  
 وجع البين  
 ويعلم الملائكة له

و اقام  
مجمع البينين  
بكاليد العزة و بعض الملائكة منهم  
ن  
و انما على هوى  
يحيى من حبه



لانه غيب خبر الملائكة خلقا منهم نبوع من الكشف اذ لا منافات بينه وبين  
ما من التوفيق ذكر الكلام في جامع الفصولين قال البيضاوي في تفسيره ان  
سورة البقرة الغيب شيان قسم لادليل عليه وهو المعنى بقوله وعنده مفاتيح  
لا يعلمها الا هو وقسم نصب عليه دليل كالصانع وصفاته واليوم والاخر والامال  
استثنى قوله في جميع المحصر في الآية المذكورة وكذا قوله في قوله لا يعلم من في السموات  
والارض الغيب الا الله وكذا يصح اخباره عليه السلام عن الغيب بطريق المعجزة وكذا اخبار  
الصحابه بطريق الالهام بل اخبار بل اخبار بعض العوام بطريق الاستدلال بالامارات  
كما فصله الشيخ رحمه الله فالحرج الى النقل اذ لا مجال للعقل في اثبات اللغات  
والظواهر ما ذهب اليه المحققون فان اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على  
الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شيء تلقوه بالقبول ولو قيل ليس شيء قابله  
بالانكار ولا يتفوتون في اطلاق لفظ الشيء بين ان يكون الموجود قديما او حادثا  
جسما او عرضا ذكره في شرح الكواشف **قال الشيخ رحمه الله** وحدهم عنهم وكذا استغفار  
هم عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل يرفع الدرجة للعبد الصالح  
في الجنة فيقول يا رب اني قد فعلت ما استطعت فاستغفروا ولدك لك وعن ابن عباس  
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه السلام في القبر الا كالفرق المتعوت ينتظر دعوة  
تخلقه من ام او اب او اخ او صديق فاذا لحقته احب اليه من الدنيا وما فيها  
وان الله ليدخل على اهل القبور من دعاء اهل الارض امثال الجبال وان هدية  
الاصحاب الى الاموات الاستغفار لهم رواه البيهقي كما في مشكاة المشايخ وكتاب  
الترغيب والترهيب **قال الشيخ رحمه الله** ان العالم والمتعلم اذا مرآه واذا كان جردا لم يرافعا  
للعذاب فاستغفر والابتهاال والسقوف في الجنة اولى ما ينبغي ان يقال عليه انه لا  
قائل في الفصل فلا يرد ما قيل في هذا وان رد مذهب المعتزلة من ان القضاء  
لا يتبدل ولكن لا يثبت مذهب اهل السنة من ان الدعاء والصدقة يتفعا  
**قوله** والاحاديث منها رواه ابن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان من

رجل

رجل مسلم يموت فيقوم على جنازة اربعون رجلا لا يشركون بالله شيئا  
الا شفعهم فيه رواه مسلم ومنها ما رواه مالك بن حنبل قال سمعت  
رسول الله قال ما من مسلم يموت فيصلى عليه ثلثة صفوف من المسلمين الا  
اوجب رواه ابو داود ومنها ما رواه عثمان بن عفان قال كان رسول الله  
صلى الله عليه وسلم اذا فرغ من دفن اميت وقف عليه وقال استغفروا الله لا تعلمكم  
واستلوا البتة فانه الان يسئل رواه ابو داود ومنها ما رواه النسيان  
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من دخل المقابر فقرأ سورة يس خفف عنهم  
وكان له بعدد من كان فيها حسنة ومن الاثار قال محمد بن جندب اذا دخل  
المقابر فقرأ فاتحة الكتاب والحمد لله وحده وقيل هو الله احدوا جعلوا ذلك  
لاهل المقابر فانه يصلى اليهم وقال ابن سعيد من قرأ عند القبر الا خلاص سبع  
مرات ان كان ذلك الميت غير مغفور غفر له وان كان مغفورا يغفر له هذه القائل  
قراءة القرآن في المقابر مطلقا على ما هو المختار للفقهاء من قول محمد بن حنبل  
نسخ واما القراءة الدنيا فخرام لا يحصل منها الثواب بل ياتم القارئ والمقرى فقد  
النية والاخلاص **قال الشيخ رحمه الله** ادعوني استجب لكم بمعنى الاجابة وقال الشيخ  
اجيب دعوة الداع اذا دعاه فان قيل فقد يدعى كثيرا فلا يجب قلنا معناه  
اجيب ان شئت او اجيب انه وافق القضاء او اجيب انه اجيب ان كان  
الاجابة خبره واجيب ان يسئل الى حال او اجيب بمعنى اسمع واما الاخطاء  
فلا يلزم او اجيب بمعنى لا يجب فانه مقدرة ما سأل اعطاه والا اذخر له  
الثواب وقيل ان الدعاء اذ ابا وشرا لظواهر اسباب الاجابة فمن استكملها  
كان من اهل الاجابة والا فهو من اهل الاعتداء فلا يستحق الاجابة قال ادعوتكم  
تضرعا وشفعة انه لا يجب المعتدين قيل وهم الذين يسئلون منازل الانبياء  
وقيل هم الذين يدعون بالنداء والصلوات وفي الحديث انكم لا تدعون اصحابا  
غائبا انكم تدعون سميعا بصيرا فربما وقيل هم الذين يدعون على المسلمين



بالحي او اللعن وفي الحديث لا يغني حذر من قدر اي ما قدره من الازمان  
بما ياه والدعاء ينفع مما نزل وما لم ينزل اي ما بالتهوين او بالرفع او  
ان البلا وينزل فيلقاه الدعاء اي بين السماء والارض فيعتلج اي يتقرب  
اليوم القيمة رواه الحاكم عن عائشة رضي الله عنها وعلم الي هزيمة ليس  
شيء اكرم على الله من الدعاء رواه الترمذي وعنه ايضا ما لم يسئل الله  
يعض عليه ومن كره يستجيب الله له الشدائد والكرب فليكثر الدعاء في  
الرضا رواه الترمذي وعنه الدعاء سلاح المؤمن وعماد الدين ونور السموات  
والارض الحاكم وعنه الترمذي رسول الله عليه السلام يقوم مبتلياً فقال اما كان هو  
هو لا اسألون الله العاقبة رواه البزار **قوله** وانتم موقوفون ينذر في الا  
جتناب عن المعاصي والتعبد بالعبادات لان الايقان في الاجابة لا يحصل ما  
لم يربك في الاجابة ووقع عمار من الاجابة عنك قال الله وادعوه خوفاً وطمعاً  
اي خوفاً منه ومن عذابه وطمعاً في عونه من مغفرته ونوابه وقال ابن جرير خوف  
العدل وطمع الفضل ان رقة الله قريب من الحسنين قال الخليل الغريب والبعد  
يسوى فيه كذا والمؤث **قال الشيخ** اشراط جميع شرط بالتحريك وهو العلة  
فئة وقد ورد الدجال جل جسيمه **فقد امر** اخور جعد قطط كانه عينه اليمنى عينة  
طافية مكتوب بين عينيه كافر يراه كل مؤمن قارئ او غير قارئ يخرج من  
خراش ان يتبعه اقوام كان وجوههم الخياض الجمان المطرقة ويتبعه من يراه  
اصبه ان سبعون الفا عليهم الطيالة ملكة الارض اربعين يوماً يوم  
ويوم كثر ويوم كبعة وسائر ايامه كسائر الايام ثم نزل عليه في طلبه حتى  
يذكره ببالد فيقتله **قوله** والدعاء عظم خذ به قال يا رسول الله ما للدخان  
فقال قوله الله يوم تاتي السماء بدخان مبين يفتن الناس وقال علماء  
بين المشرق والمغرب يكثر اربعين يوماً ويلة اما المؤمن فيصفيه كهيئة  
الزكام واما الكافر فينكس كالسكران يخرج منه مخزنية واذنيه ويزدبره **قوله**

والدابة قبل هورجل والاعوان على انها دابة لها اربع قوائم وطولها ستين ذراعاً لا يدركها طالب ولا يغوثها ومعه عصا موسى وخاتم سليمان بضرب المؤمن بالعصا ويطيع وجه الكافر بالخاتم ينقش فيه هذا كافر ويجزئ او من الطائف او مني او ثلث امكنة ثلث مرات **قول** وظلوع الشمس عن ابي ذر قال رسول الله عليه السلام حين غربت الشمس ان تدري اين تذهب هذه قلت الله ورسوله اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتسأذن فتؤذن ويوشك ان تسجد ولا تقبل منها وتستأذن فلا يؤذن لها ويقال ارجعي حيث جئت فظلم من معها فذلك قوله تع والشمس تجري على مسلمة لها فاء مستقرها تحت العرش **قول** ونزول عيسى وفي الحديث انه ينزل عند المنارة البيضاء شرقي دمشق **قوله** جوج وما جوج حمام ولا يافث لا يموت احد منهم حتى ينظر الف ذكر من صلبه كلهم قد حملوا السلاح فيلهم هففان طوال مفرط الطول قصار مفرط القصير ولا يقدر ان ياتوا بكفة ولا المدينة ولا بيت المقدس ثم يبعث نفقا في اقفاطم فيموتون **قوله** وآخر ذلك نار حتى غير النار التي ذكرها عليه السلام حيث قال اول انراط السبعة نار يحشر الناس من المشرق الى المغرب في الحديث واول الايات خروج اطلوع الشمس من مغربها وايمانها كانت قبل صا جنتها فالآخر على صا جنتها **قال الشارح** امر حكمة هكذا في التلويح ولعله سهل ان امر المتصلة لازم لهمة الاستفهام ذكره العصام وفيها انها قد تكن مقدرة نعم عبارة التفتيح منقحة وهي وهذا الاختلاف بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معيناً عند الله وعندهم لا بل الحكم ما ادعى اليه اجتهاد المجتهد **قوله** فذهب الى كل احتمال قال في التلويح فحصل اربعة مذاهب الاول ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادعى اليه راي المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب الى الاستواء الحكمين في الحقيقة

[illegible]



وبعضهم الى كون احدى الحقين الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه والعشور  
عليه كالعشور على دين فليكن اصاب اجران ولين لم يصب اجر الكثرة واليه ذ  
ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه  
دليل قطعي والمجتهد مأثور بطلبه وذهب اليه طائفة من المتكلمين ثم اختلف  
اختلفوا ان المخطئ هل يسحق العقاب ان حكم القاضي باطلا هل  
ينقض الرابع ما فصله بالكتاب وهو المختار وفيه ان لا يتأتى فيه الخطا  
انتهى فقط لانه ان وجد دليل عليه من الله فقد اصاب وانه فقد فقد  
اخطاء فلا خطاء مع وجدان الدليل ولا اصابة مع فقدانه فخطا ابتداء و  
انتهاء لا محالة وجعل قوله هذا المذهب اشارة الى المذهب قال بالخطا دون  
حقوق ما سبق من قوله وهو المختار بعيد جدا ذكره العصام ثم هذا الخطا  
في الشرعيات لان العقلية التي هي من اصول الدين والحق فيها واحد بال  
جماع والمخطئ فيها كافرا خالف ملة الاسلام والسند المعتمد على ان الحق  
متعدد كالاستقبال القبلة فانها جهة واحدة فانه اشبهت بتصوير الجمادات  
كلها قبلة واجواب ابراهيم ما كلفوا باصانة ما عند الله من الحق بل كلفوا بالاجتهاد  
لاصانة فكانوا مصيبين في الاجتهاد واما اخطاء بعضهم الحق كمن اخرجته  
بطلبه فحس خسران كل الى جانب فكل مصيب في الطلب لكن من وجد الوس  
مصيب ابتداء وانتهاء والباطون مصيون ابتداء **قال الشيخ** في تخصيص  
سليمان بالذکر جهة فانه واما لم يدل على نفي الحكم على ادى المذكور دلالة كلية  
لكنه يدل عليه في هذا الموضع بمعونة المقام ومبنى هذا السند لال على جواز  
الاجتهاد على الانبياء وجواز الخطا عليهم كما هو المقرر في موضعه ويدل عليه  
هذه الآية ايضا لانه حكم داود ولم يكن باصتهاده بل بالوحي مطلقا لما جاء  
اعترض سليمان ولما جاز رجوع داود الى ماله وعليه سوال وجواب  
فارتقب نفهم من كلام المحقق ثم اعلم ان نفهم سليمان ان يحسن لطف الله

من بغير السباب اجتهادية ارضها ضا النبوة فلذلك خصه نسبة تفهيم الى ذاته  
وقد حجاب ارفعها واحققها لكن قيل انه بعيد عن ظاهر النظم **فقد** متواترة  
المعنى لانه ما لم يبلغ حد التواتر لا يصح الاستدلال على الاصول **فقد**  
وعن ابن مسعود ان في المفوضة الى التي مات عنها زوجها قبل الاصول بها  
ولم يسم لها مهر قال يتنهد الى اجتهاد برأي فان يكن صوابا فمن الله واما  
ليكن خطا فانى ومن الشبهة وشاع هذا بينهم ولم ينكر عليه احد فحاشا  
اجماعهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطا **فقد** وقد اجمعوا اشتد  
الى ان من ادلة على هذا المطلب دليل الاجماع لكن هذا الدليل مبنى على ان  
القياس مظهر لا مثبت والافقند الحفم القياس مثبت لا مظهر ويرد بان الحكم  
الاجتهادى اعم من الثابت بالقياس او غيره من الادلة الظنية كما  
كفهوم الشرط والصفة وكذا ذلك والخطا في وحدة الحق او تعدده  
في الجميع ولا اجماع على ان الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف ويدفع ان القول  
بتعدد الحكم في غير القياس بوحدة فيه خلاف الاجماع واذا ثبت وحدة  
في صورة القياس بالاجماع ثبت في الكل به **فقد** والرابع هذا السند لان  
المعقول هو انه لا تفرقة في العوالم الواردة في شريعة نبينا عليه السلام  
بين الاشخاص والنصوص فالظاهر ان يكون الظاهر الثالث بالاجتهاد مثله  
لانه المجتهد عامل بمعنى في النفس او بعون فليكن المجتهد فيه عاما للاشخاص  
فبعد اختلاف الاجتهاد بين يلزم ما ذكره **قال الشيخ** ورسول البشرية  
على ان المراد بقولهم هو اصل البشر افضل من خواص الملك الرسل والمراد ماوى  
الرسل من النقاء والمؤمنين واما العصاة فلا يفضلون على الملك اصلا  
**فقد** بل الضرورة الى الدينية والاندعوى الضرورة العقلية في الافضلية  
بمعنى كثرة الثواب لا سيما عند من يرى الثواب جزاء فضل من الله لا يقصور  
بل معرفة ذلك بالنظر العقلى الصريح لا يمكن ايضا **فقد** على وجه التعظيم فيديه



ثم تصدق بالانبياء بالدليل دفع ما يتوهم ان امرهم بالسجود يجوز ان يكون ابتلاء  
للملائكة لتمييز المطيع بالعاصي اذ لم يكن السجود في عرفهم غاية في التواضع بل  
بمنزلة السلام في عرفنا فان دلالة امثال ذلك دلالة عرفية يختلف باختلاف  
العادة ويختلف ان يكون سجدتهم لله تعالى وآدم بمنزلة القبلة فرفع هذه الاحتمالات  
بان قوله كرمته يدل على انه الاحاد لكرامته اذ لم يسبق ما يدل على هذه التكرمة  
سوى الامر بالسجود فيكون تفضيلا عليهم ويلزم من تفضيل آدم على رسل  
الملائكة تفضيل رسل البشر على الملائكة اذ لا قائل بالفضل وان  
الظان ان المأمور بالسجدة جميع الملائكة لا الملائكة السفلية فقط والمسئلة  
يكون فيها بالظن **قوله** وعلم وعلم آدم الاسماء لما قال اني جاعل في الارض خا  
صيفة فالواجب من اختلاف المفضل وكما ان المفضل يجعل فيها من عينه  
فالله تعالى علم آدم الاسماء وادارة تفضيله عليهم ثم عرفهم المستحقا عليهم  
فما ينون باسماء هؤلاء فلما تجزوه وقالوا سبحانك آه قال يا آدم انهم  
فلما ابنتهم بنسبها اخطأهم وعلموا ان الخيرة ما اختارها الله وان الفضل  
بيده يؤتية من يشاء فذلكت الآية على فضله عليهم اجمعين فيكون جميع الا  
نبيا افضل من جميعهم اذ لا قائل بالفضل **قوله** وقد خصصه وذلك قال  
في شرح المقاصد خص من آل ابراهيم وآل عمران عليهما السلام وقبل من العا  
لمين رسل الملائكة والوجه هو الاول اذ لا فضل لجميع الابراهيم وال عمران  
على ما ادعاهم من رسل الملائكة وهو ظاهر العام اذ خصصه البعض بغير الظن  
في ادعاه **قوله** فاني انزل في بعض الاشعة وهو ابو عبد الله الحليم والقاض  
ابوبكر **قوله** على الاصول الفلسفية لان كونهم مجردة عن علم عندنا بل هم  
اجسام لطيفة نورانية علوية نفثة روية بامر الله على الشكليات المختلفة  
وكذا كونهم كاملة بالفعل وليس لهم كمال متوقف اصلا ثم وكونهم عالمين  
بالكوائن ما فيها وآياتها غير مسلم عندنا وباقي المقدمات مسلمة عندنا

بل نقول جميع الادلة المذكورة في ما بعد لو فرض صحتها وتامها لا يدل على  
كثرة كمالهم لاسيما كثرة نوابهم عند الله كما هو اللط الذي تجتهد في اثباته **قوله**  
ان التعليم من الله والملائكة انما هم اسلفون وفيه انه مع كونه خلافا لفظ  
سليم ان لا يكون المتعلم من المتعلم من كنهه الا متعلما من شخفه **قوله** فا  
الترقي في العلوية يعني ان المراد بالترقي في ذكر الملائكة المقربين لبعضهم  
على غير علم عند الله بل الترفي لم يرتبهم عليه التجرد ونفي الولادة والقدر على  
افعال العجبية قيل مرده وصف الملائكة بالمقربين فانه لشعربا ان الترفي باعتبار  
تقربهم الى الله الا ان يقال انما ذكر الوصف لتعنت الكثرة ووصفهم الملائكة بما لا  
يليق بشأنهم وهو لا يقتضي تقربهم بكثرة نوابهم فعليك بالتأمل ومن ادلتهم  
على تفضيل الملائكة قوله تعالى ولا يسجدوا في السموات وما في الارض والملائكة  
وهم لا يستكبرون يخافون ربهم يومئذ ويفعلون ما يومرون فخصهم  
بالتواضع وترك الاستكبار في السجود وفيه إشارة الى ان غيرهم كذلك و  
صفهم باسماء الخوف وامثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها  
قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون وعن عبادته ولا يستخبرون يسجدون  
الليل والنهار لا يعفرون ووصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع  
والمواظبة على الطاعات والتسبيح ومنها قولهم تعبدوا بعبادكم من  
لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون الى ان قال وهم من خشيته يخفون  
وصفهم بالكرامة المطلقة والامتنان والخشية وهذه الامور اساس  
لحافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على افضليتهم لاسيما  
افضليتهم سمي على الانبياء ومنها قوله قل لا اقول لكم عندي خزائن  
الله ولا علم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام اني احسن اذا  
كان الملك افضل والجواب اني قال ذلك صيغة استعجال في ريش العذاب  
الذي وعده بقوله والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب كلما نوا يغفون







بحرته ولم ينزج احد على عنده وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا  
 لزم اجتناع امتنا فيه بالنسبة اليه والالزم السنج بالاجتهاد **قوله** فاما ان  
 يخص بعض الظاهر الالهي بنافي الاجماع على تفصيل رسل الملائكة على عامة البشر فلا  
 بد من تأويلها فاما ان يخص من الابراهيم والاخراء غير الانبياء فيكون المعنى ان الله  
 اصطفى آدم وال ابراهيم وال عمران الا غير الانبياء منهم على العالمين واما ان  
 يخص الملائكة رسل الملائكة ويكون المعنى ان الله اصطفى ال ابراهيم وال عمران  
 انبياءهم وعامتهم على العالمين سوى رسل الملائكة ثم العام اذا خص منه البعض  
 بفيد الطق فهو كاف هم هنا فاننا لا ندعي اليقين في هذه المسائل في آخر الكنية  
 ولذا قال الشارح ولا خفاء **قوله** كنعج الحف وهو غير معقول لاحتمال عروضة  
 لا يجوز الى التخرج كما لم يرد نحوه **قوله** صفات فاضلة مثل الاصلاح الذي به القوام  
 والنظام واليقين الذي هو الاسس والتقوى التي هي البثرة ولا شك ان هذه  
 الصفات فيهم اقوى واقدم **قوله** يفضل فضل العمل على عمل البشر وفي جنسها  
 لا عبادات الملائكة اكثر عددا وادوم زمانا واقوى وجودا من عبادات البشر  
 فعبادتهم عند عبادات الملائكة كالقطرة بالنسبة الى البحر **قوله** في حق الانبياء  
 يعني ان التزجج باعتبار المشقة كما عرفت ان افضل الاعمال احمرها هي اشقتها  
 ولا شك ان عبادات الانبياء اشق بالنسبة اليهم من عبادات الملائكة بالنسبة  
 اليهم واما كون عبادات الملائكة اقوى وجودا من عبادات البشر فممن في الانبياء  
 فان عباداتهم كانت في الاصلاح وصدق النية وزيادة المشقة لا بد لفق  
 ذلك من دليل فاننا من وراء المعنى **قوله** وبه يظهر ان هذا الجواب الذي ذكرنا  
 يظهر ان التوصية الرابع كالا وحين يفيد تفصيل الانبياء فقط ولا يفيد تفضيل  
 العوام ولا يخفى ان حال العوام تعرف بالمقاييس على حال الانبياء غاية  
 ما في الباب ان حال العوام ادنى من حال الانبياء في الاصلاح ونحوه **قوله**  
 الفضل بيد الله اشارة الى ضعف الدالة المذكورة وانها لا تعيد القطع وان

ان طريقهم العيان والمناسبة  
 في التفسير

من الطاعات  
 التي هي بركة

كانت اقوى

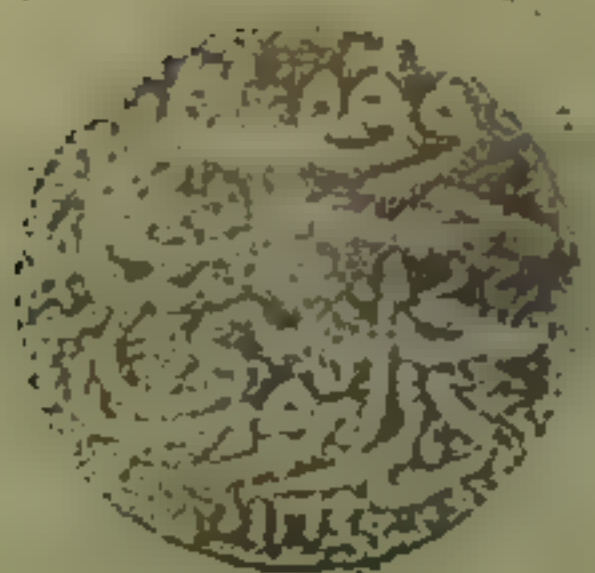
وان حصول الفضل مفوض الى مشيئة الله وبديل على تفضيل  
 البشر على الملائكة ما روي عن جابر رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لما خلق  
 الله نوحا ادم وذريته قالت الملائكة يا رب خلقتهم ياكلون ويشربون  
 وينكحون ويركبون فاجله لهم الدنيا ولنا الآخرة قال الله تعالى لا جعل  
 من خلقه بيدي ونفخت فيه من روحي كنى قلت له كنى فكان  
 رواه البيهقي في شعب اليمان فذكر ما اردنا ابراهيم من  
 كلمات العلماء الاعلام بعون الله الملك العلام  
 ومن الزوائد التي نسختها عن كتب افكار  
 ومن الابحاث التي اسديها حواكم منها  
 ومن النماذج التي حصلها على  
 منوان التحقيق انظارى  
 فقلته على الاتمام  
 الصلوة على افضل  
 انام ما دامت  
 الدنيا لا  
 ايام  
 ميم

ان شاء الله تعالى  
 في اول اوتاجي ابي ابراهيم

فان اولي ان كان استنباط  
 كركر كركر كركر كركر

بكون بكون بكون بكون  
 بن الورسم قال خظم يا كركر

قد وقع الفراغ سنة الف مائة وسبع في نين في اخر صفر يوم الاربعاء بمدينه اريز  
 من يدى صبي بن علي عسى الله  
 بركناه ايدن كشي بيك كون آه اتيك كركر  
 بيك كناه وار الهى بركون آهم بركون





قوله انما العلم الاول في فعله يكون الكلام عبارة عن العلم  
 المتعلق بالنسبة للكلمة الشرعية المتعلق بالعقائد وفهمه  
 و جعل العلم ان عبارة مع قوله والعلم المتعلق بالاولى  
 علم الشرايع والاحكام في قوله والعلم المتعلق بالاولى  
 بالاولى والملك المتعلق بالاولى هو ان العلم المتعلق  
 بوجه النسبة الشرعية العلم بغير علم الشرايع والاحكام  
 فيكون العلم ههنا بمعنى العلم بغير علم الشرايع والاحكام  
 يعني قوله الحكم الشرعي يعني ان قوله خطأ الله في المتعلق  
 بافعال المكلفين ليس بغير علم بغير علم الشرايع والاحكام  
 بل هو تفسير الحكم الشرعي فلا يلزم الاستدراك في ذلك  
 قوله وبالنسبة علم التوحيد والصفات اي المسائل المتعلقة بالثانية  
 قوله على التوحيد اي تجريد المضاف عن الصفات  
 يعني براء مطلق من غير اضافة الا انه في  
 لا يلزم الاستدراك  
 قوله في جعل العلم في ووجه العمل هو علم التكليف مع العلم في ولا يخفى  
 ان جعل جملة التصديقات متعلق بما في من العلم من ان العلم بغير  
 الخصوصية او جعل التصديقات على مذهب الدائم متعلقا بالحكم الذي  
 هو خبر منه تكلف بعض  
 قوله ووجه العلم في قوله بغير علم التكليف مع العلم في ولا يخفى  
 بالعلم هناك هو الاول قطعا اذا صح لا فائدة من قوله التصديقات  
 قوله ووجه العلم في قوله بغير علم التكليف مع العلم في ولا يخفى  
 بالعلم هناك هو الاول قطعا اذا صح لا فائدة من قوله التصديقات

Süleymaniye U. Kütüphanesi  
 Kısım I | H. Hüsnü  
 Yeni Harita |  
 Eski Kayıt No | 7169







قوله ما هو المختار فيكون الدليل موقفا على ما جاء في الدليل  
لا يعلم الا بعد البحث عنه باي شيء واني طريق  
وانما قال ما هو المختار لان في مباحث الدليل والنظر  
خلاف قال بعضهم جزء منه وقال بعضهم خارج عنه  
فالمختار جزء منه  
قوله اي علم يعرف فيه ذلك يعني ان المراد بعلم التوحيد هو العلم  
المعهود الذي يقام به التوحيد والصفات فالمراد معناه الاضافي  
ويكون الاضافي للتعريف لا لاشارة الى العالم المعروف  
على  
مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث في بيان قولنا العالم حادث فان  
مسائل علم الكلام من مباحث ذات الله تعالى وصفاته ومباحث النبوة وما  
ينولد منها من سائر السمعيات من حيث تعاقبها بالاعتقاد ثم تعاقبها  
حيث انها من سائر العالم الشرعية تسمى قواعد  
ويمكن ان يبين القاعدة على المعنى المصطلح ويراد بذلك القواعد المسائل الاصلية الالائية  
سواء استنبطت الاحكام من الكتاب والسنة وعلم الكلام اساسا لتلك المسائل  
فهو يتوقف على الاصول من حيث الاعتداد وانما يتوقف الاصول عليه من حيث ذاته  
فان مسائل علم الكلام من مباحث ذات الله تعالى وصفاته ومباحث النبوة  
وما يتبعها من سائر السمعيات من حيث تعاقبها بالاعتقاد تسمى عقائد ومن حيث  
انها اساس العالم الشرعية تسمى اساسا المناسبات فيما اذا كل كمال لا يحصل  
الا بالاشتراك

الحال مصدر متعين ان يكون ومعناه فيكون اضافة للجلال الى قوله  
ذاته بمعنى الاسم ويحتمل ان يكون معنى اسم الفاعل فيكون اضافة المذكور  
الى من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف فيكون تقدير الكلام المتوحد  
بذاته الجليلية مسكها قوله توحد برأي تفرقه وتشتت بعلمه  
يخرج في رأي وتفسيره الى غير يقال توحد الله بعصمة اعصمه ولم يخرج  
الى غيره وكذا في الصفات يعني ان الله تعالى تفرق بعصمة ولا يفرق بعصمة  
الاعتراف نقل قوله كما قال قوله ومنها تكون التكون  
هو ان يصير الشيء حاصله بلا عمل ومدخل من المخلوقات  
وان كان حاصله بفعل من خالق الله تعالى او يقال التكون  
هو ان يصير الشيء حاصله بلا عمل ومدخل من الغير  
اصلا نظرا الى الظاهر قوله كما قال  
قوله والتولد هو ان يصير الحيوان حاصله  
بلا اب وام مثلا للحيوان المتولد من  
الاب والاركة في الصنف وهذا بخلاف  
التولد وهو ان يصير الحيوان حاصله  
بين الاب والام بفعل حاصله بينهما  
قوله كما قال  
هلال بناء على ان المراد بافراد  
بان يكون جميع حجة  
آخ وليس المراد بها كل واحد واحد من مطلق حجة الله تعالى ولا كل واحد واحد  
من حجج الانبياء والآصار المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله تعالى وان كان  
بعضها حجة نفسه في لا يفيد سطوع جميع حجة بل سطوع بعضها  
والمقصود هو الاول

الحج التي جمعت بالقياس اليها جميع حجة كل واحد من الانبياء  
بناء على ان المراد بافراد  
بان يكون جميع حجة  
آخ وليس المراد بها كل واحد واحد من مطلق حجة الله تعالى ولا كل واحد واحد  
من حجج الانبياء والآصار المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله تعالى وان كان  
بعضها حجة نفسه في لا يفيد سطوع جميع حجة بل سطوع بعضها  
والمقصود هو الاول



والجواب ان يقال والمراد من قوله ولا يشك ان الاستعانة بنسبتي  
 انما هو ان الاستعانة بنسبتي بملاحظة اتم القلب او بتقدير  
 اللسان لا ينافي الاستعانة بنسبتي آخر بغير الكتاب ان  
 واحد حقيقي الا يرى ان الابداء مستعينا بالنسبة  
 بتقدير اللسان لا ينافي الابداء مستعينا بالحدثة  
 بغير الكتاب نقل مسه

والمراد من قوله ولا يشك ان الاستعانة بنسبتي  
 انما هو ان الاستعانة بنسبتي بملاحظة اتم القلب او بتقدير  
 اللسان لا ينافي الاستعانة بنسبتي آخر بغير الكتاب ان  
 واحد حقيقي الا يرى ان الابداء مستعينا بالنسبة  
 بتقدير اللسان لا ينافي الابداء مستعينا بالحدثة  
 بغير الكتاب نقل مسه

هـ  
 جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان الاعراب  
 في العطف تكون واحد وههنا تعدد الاعراب  
 واجاب بقوله ولا تعدد مسه

هـ  
 هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال كيف  
 كانتا بياناً عن الطرفين مع ان لا يجوز ان يكونا  
 من شئ واحد فاجاب بقوله ولما آه مسه  
 الاخلول ههنا التاخير في النقص عن القدر  
 الذي ينضح به المعنى المراد منه كان